A L B A B

ألباب

فصلية محكمة في
الدين والسياسة والأخلاق

دراسات وأبحاث:

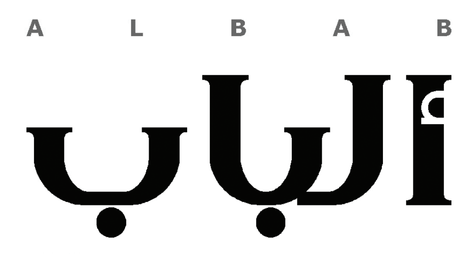
ترجمات:

حوارات:

3

صيف . 2014 . مجلد 1

تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث



العدد الثالث
صيف 2014



مدير النشر:
د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders



رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063
ردمد: 9983-2421
تلفون: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
www.mominoun.com
info@mominoun.com
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر, الرباط، المغرب
ص.ب: 10569
البريد الإلكتروني: albab@mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».
No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).



مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور السيد ولد أباه

سكرتير التحرير:

الدكتور نادر الحمّامي

مستشار التحرير:

يونس قنديل

الهيئة الاستشارية:

الأستاذ الدكتور فهمي جدعان

الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي

الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي

الدكتور فيصل دراج

الدكتور محمد شوقي الزين



دراسات وأبحاث:

ترجمات:

حوارات:

ألباب الكتب:



كلمة سكرتير التحرير

هذا عدد جديد من مجلّة «ألباب» الفصليّة المحكّمة، يواصل الناشرون فيها والمشرفون عليها النظر في العلاقات المركّبة بين الدين والأخلاق والسياسة وما يمكن أن يكون مساعدًا على الحفر في بنية تلك العلاقات من زوايا نظر مختلفة. ولئن جاء العدد الأوّل من «ألباب» مركّزا على البحث في أسس القيم الأخلاقيّة الفلسفيّة والدينية انطلاقًا من تقليب قضيّة الخير ومسألة العدالة وإشكالية المقدّس، فإنّ العدد الثاني سعى إلى تمحيص العلاقات بين القيم السياسية والأخلاقية مع النظر في إشكالية الدولة الدينية والدولة المدنيّة ومعضلة الاستبداد وما يقابلها من دعوات إلى الحريّة والعدالة والمساواة والديمقراطيّة والحقوق الفرديّة والجماعيّة.

ونحسب أنّ هذا العدد الثالث من «ألباب» يمثّل مواصلة الحفر في بنية العلاقات بين الدين والأخلاق والسياسة تأليفاً وترجمةً ومراجعة كتب وذلك من خلال طرح إشكاليّات ومفاهيم مركزيّة على بساط الدرس. وما من شكّ في أنّ القضايا المنهجيّة لها أهميّة بالغة، وهي بدورها يجب أن تُخضع للمراجعة والنقد، ولعلّ النقد الرصين يوصل إلى هدم الهوّة الموهومة أحيانًا بين ما يظهر في كثير من الأحيان خطّين متوازيين لا يلتقيان أبدا. ومن اللافت للنظر أن تقوم أعمال هذا العدد على إعادة البحث في جملة من الثنائيات الّتي ساد الفهم بتضادّها.

وفي هذا السياق يرد ما سعى حمّادي بن جاء الله إلى البرهنة عليه من خلال ثنائيّة لخّصها عنوان عمله «المحايثة والتعالي في مقاربة الشأن العقدي»، وهو سعي إلى ردم شيء من الهوّة بين «المتعالي» و«المحايث» حتّى لا ينتقل الباحث من بداهة إلى بداهة أخرى، ومن وضوح إلى وضوح آخر، فلا شيء يحفّز على التفكير والنظر قدر حيرة السؤال المتجدّد. ونرى أنّ هذا الوعي هو الّذي جعل من هذا العمل مشتملاً على العديد من الأسئلة المكثّفة جاء آخرها الأكثر اكتنازًا: «وهل معركتنا الحريّة والعلم إلاّ من صميم الإيمان بالله ومن عمق أحلام الإنسانيّة نقوم لها اليوم بعد طول غفلة؟».

مرّة أخرى يفرض هاجس هدم الهوّة بين «المتناقضات الظاهرة» على أعمال هذا العدد عبر ضروب من التأويليّة تجد صداها في مقال آخر لأمّ الزين بنشيخة المسكيني يقلّب إشكاليّة «الفنّ

والدين من خلال كتابات غادامار أو في معاني الألفة مع العالم»، وقد جاء هذا البحث «محاولة رصد أشكال العلاقة الممكنة بين الدين والفنّ في عصر عسُر فيه التفاهم بين أبناء العالم الواحد حول شكل الحياة الممكنة وشكل التعايش في ظلّ صدام الهويات وصدام الأجندات وغموض الخرائط». والحقيقة أنّنا راغبون عن تلخيص ما جاء في المقالات تلخيصًا قد يكون مشوّهًا، لنكتفي بالقول: إذا كان من الشائع القول بتوتّر علاقة الدين بالفلسفة فإنّ الأمر لا يختلف كثيرا عن علاقة الدين بالفنّ، فهي علاقة مركّبة ومعقّدة وجديرة بالبحث خاصّة إذا تمّ استبطان سؤال محوريّ: هل فعلاً هناك علاقة تنافر بين الفنّ والدين؟ أليس تأمّلنا في تراتيل الكنائس ونواقيسها ورسوم جدرانها، واستماعنا إلى قراءة مجوّد للقرآن، ووقوفنا أمام تمثال موسى لميكائيل أنجلو، وغيرها من الأمثلة كثير أدلّة على انسجام بين الفنّ والدين؟ ألم يكن الرقص من طقوس الدين وكان «رقصًا مقدّسًا»؟ وانظر دراويش الصوفيّة يدورون رافعين أيديهم يريدون معراجًا إلى السماء العلى. كذا الدين، كذا الفنّ، في البدء سعي دؤوب نحو المطلق، فافترقا وتنافرا حين نَزَلاَ إلى الأرض أو نُزّلاَ إليها.

وفي مواصلة للبحث في الثنائيات جاء عمل محسن جوادي مقلّبًا النظر في «تبعيّة الأخلاق وقيامها على الدين في آراء كوئين وآدمز وزيغسبسكي»، ومن المعلوم أنّ البحث في ثنائيّة الدين والأخلاق فلسفيّا هو مبحث مركزيّ يكفي التذكير هنا بما ذهب إليه كانط في «الدين في حدود مجرّد العقل» من أنّ الأخلاق قائمة بذاتها رغم افتراضها وجود كائن متعال، غير أنّ ذلك الكائن، وعلى نقيض الرؤية الدينيّة، هو نتاج الأخلاق لا مصدرها، ومن هنا لم تكن الأخلاق في حاجة إلى الدين. لتأتي بعد ذلك نظرة أخرى مهمّة ونقصد ما ذهب إليه هنري برغسون في كتابه الأخير «منبعا الأخلاق والدين» الّذي صاغ فيه انطلاقًا من نظريّته في المعرفة والحدس تقسيمًا للأخلاق إلى نوعين، النوع الأوّل ما أسماه الأخلاق المغلقة وهي نابعة من العقل وواقعة تحت إكراهات الاجتماع وقواعده وهي بالتالي متوارثة. أمّا النوع الثاني فهو الأخلاق المفتوحة وهي نابعة من الشعور وهي بالتالي أكثر حريّةً وأكثر ميلاً إلى الكمال. ويقدّم الأستاذ جوادي هنا نظرات أخرى حول العلاقة بين الأخلاق والدين قوامها التبعيّة لا الانفصال، تبعيّة الأخلاق للدّين، غير أنّ تلك التبعيّة أصناف، فهناك التبعيّة العليّة لدى كوئين، والتبعيّة الإلزاميّة عند آدمز، والتبعيّة النفسيّة في فلسفة زيغسبسكي.

وسيرًا على ما دأبت عليه «ألباب» في عدديها الأوّل والثاني، تمّ تخصيص قسم لترجمة نصوص ذات علاقة وطيدة بفلسفة الأخلاق والدين. ولمّا كانت المداخل النظريّة مهمّة في الدخول إلى مجال معرفيّ ما، كان تعريب جزء من مقال «الدين/ فلسفة الدين» لهانز غيرهارد كيبنبارغ الصادر أصلاً بالألمانيّة ضمن الموسوعة الفلسفيّة أمرًا ضروريًّا، وهو ما اضطلع به فتحي المسكيني واضعًا لتعريبه العنوان التالي «مدخل إلى فلسفة الدين». ونرى أنّ هذا الاختيار في التعريب مهمّ لدلالته على الوعي

بهشاشة حضور فلسفة الدين في الحقل الأكاديمي العربي، فكانت المداخل النظريّة أكثر من ضروريّة.

إنّ تلك المداخل النظريّة نفسها هي الّتي قد تسمح بالتفكير في تشابك العلاقات بين مجالات معرفيّة لم يقف النظر فيها منذ نشأتها ولا نرى بدًّا من اطّلاع القارئ العربيّ على ما وصل إليه المفكّرون المعاصرون في مجالاتهم. فحقل فلسفة الرياضيات القديم لم يتوقّف مطلقًا عن التطوّر والتبدّل غير أنّه بقي مرتبطاً ارتباطًا وثيقًا بنشأته الأولى أي الالتصاق بالتساؤل عن الواقعيّة الرياضيّة واعتبار أنّ للكائنات وجودًا مستقلاً عن العقل البشري وما على الإنسان إلاّ اكتشاف ما هو مفترض ومثاليّ. ونحسب أنّ ترجمة سعيد منتاق للحوار الّذي أجرته مجلّة هارفرد الفلسفيّة مع هيلاري واتهول بوتنام يمثّل مساهمةً جادّةً في التعرّف على هذا الاختصاص الدقيق.

إنّ البحث المطّرد عن المثاليّ ضمن الاختصاصات المعرفيّة الدقيقة لم يكن حكرًا على فلسفة الرياضيات بل نجد صداه في حقول أخرى على الرغم ممّا يظهر من تباعد بينها، ومن ذلك علم الكلام «الإسلامي»، ذلك العلم الّذي أصبح من المعروف أواصر الصلة بينه وبين علم المنطق، لا فقط لأنّه دفاع عن العقائد الإيمانيّة بالحجج العقليّة كما قرّر ابن خلدون، وإنّما أيضا لدخوله في كثير من الأحيان وخاصّة في مجال دقيق الكلام في ما يقترب من المعادلات الرياضية المنطقيّة، كما لا يمكن التغافل عن العلاقة الوطيدة بين دقيق الكلام وجليله، فالنظر مثلا في الذات والصفات والمعاد لا يمكن فصله عن القول في أفعال العباد وصاحب الكبيرة والأسماء والأحكام بل عن مبحث الإمامة أيضا. ولعلّ كلّ ذلك نجد له صدى في مقال «الواجب الأخلاقي في علم الكلام» لريتشرد م. فرانك الّذي نقله عن الأنجليزيّة سعيد البوسكلاوي.

كان هذا تقديما موجزًا لأعمال هذا العدد الجديد من «ألباب» نرجو ألاّ يكون مخلاًّ، وكما يمكن أن يلاحظ القارئ، فإنّ أعمال هذا العدد الجديد من «ألباب» قامت بالأساس على إعادة النظر في جملة من الثنائيّات المفهوميّة والنظر في مدى تقابلها أو تعاضدها، وهو إضافة إلى ذلك مليء بالأسئلة الملحّة والمداخل النظريّة الجوهريّة، وكلّ ذلك يجعل من هذا العدد بحثًا معمّقًا في جوانب مختلفة ولكنّها متشابكة في مجال فلسفة الدين والأخلاق والسياسة. ونحسب أنّ الفضل يعود بالأساس إلى أصحاب الأعمال المنشورة الّذين طرحوا السؤال لعلّه يكون مناسبة سانحة لطرح أسئلة أخرى، فلا بحث ولا فكر من دون سؤال يحفّز على البحث المتجدّد باستمرار.

نادر الحمّامي



كلمة رئيس التحرير

رغم الاهتمام الواسع المتجدد بالمسألة الدينية في الفلسفة الراهنة، لا تزال فلسفة الدين مبحثا هشّ الحضور، محدود الأثر في الحقل الفكري والأكاديمي العربي والإسلامي . كانت المحاولة الأولى التي بدأت في عصر الإصلاحية النهضوية هي محاولة الفيلسوف الهندي محمد إقبال التي ظلت محاولة يتيمة استثمر فيها الرصيد الفلسفي لعصره في تجديد معالجة موضوعات الإيمان والقيم والتاريخ في التقليد الإسلامي . خفت صوت إقبال الفيلسوف وارتفع صوت الداعية الأيديولوجي « أبو الأعلى المودودي» الذي بلور المفاهيم الرئيسية التي تأسّس عليها المنظور الانكفائي المغلق لخطاب لإسلام السياسي في تعامله مع الفكر الفلسفي المعاصر (أهمّ من ركّز هذا الاتجاه هو المدرسة القطبيّة لدى الأخوين سيّد ومحمّد قطب).

ورغم صدور ترجمات هامّة لبعض الكتب المرجعية في فلسفة الدين (من أهمّها «الدين في حدود العقل» لكانط ودروس هيغل في فلسفة الدين)، إلاّ أنّ الثغرة لا تزال واسعة والجهد لا يزال محدودا. ومن هنا أهميّة تخصيص العدد الثاني من مجلة «ألباب» لمحور فلسفة الدين، من خلال منافذ متعدّدة تجمع بين المعرفي والقيمي والجمالي، مع رؤية مركّبة تربط الرافد الإسلامي بالغربي.

وإذا كان من الطبيعي أن تلتزم الموضوعات المنشورة في هذا العدد معايير الكتابة البحثيّة في مجلّة محكّمة، نريدها رصينة وجادّة، فانّ الرهانات المجتمعيّة والحضاريّة لم تكن غائبة عن هذا الهمّ المعرفي الذي يكتسي أولويّة قصوى في دائرة اهتمام مؤسّسة « مؤمنون بلا حدود « التي تصدر عنها هذه المجلّة .

وغنيّ عن البيان أنّ مبحث فلسفة الدين الذي برز في منتصف القرن الثامن عشر انتظمته إشكالات أربع نلمسها حاضرة بدرجات متباينة في هذا العدد:

-**الإشكال الابستمولوجي** المتعلّق بثنائيّة الانتقاد والاعتقاد التي أعادت تصوّر ومعالجة الموضوع الفلسفي - اللاهوتي التقليدي المعروف بمسألة «العقل والنقل» بعد انهيار منظومته التأويليّة الوسيطة التي قامت على الكوسمولوجيا الأرسطيّة وأنطولوجيا الجواهر والصور المفارقة التي هي

أساس المبحث الميتافيزيقي الذي كان الإطار النظري للمقاربة الدينية. مع بروز برادايم الذاتيّة في فلسفة ديكارت والمنهج الطبيعي في النظر لجذور الدين لدى هيوم والمسلك النقدي الكانطي تغيّرت حدود إبستمولوجيا الاعتقاد ومقوّماته في اتّجاهين متمايزين: منزلة اللامتناهي في سياق وضعية التناهي الإنساني، والإله الأخلاقي مقابل الإله الطبيعي. يشهد هذا الحوار اليوم عودة قوية من خلال السجال الحادّ بين محاولات رصينة لإعادة بعث المشروع الميتافيزيقي والانطولوجي بأدوات جديدة (الميتافيزيقا التحليليّة ، الإيبستمولوجيا الإصلاحيّة ...) واتجاهات مضادّة لتجديد القول الفلسفي في الدين خارج أدوات الميتافيزيقا (بول ريكور ولفيناس جاني فاتيمو وجان ليك ماريون ..).

-**الإشكال التأويلي** المتعّلق بثنائية الفهم والتفسير التي تمحورت في اللحظة الهرمنوطيقية المعاصرة لدى شليامخر ودلتاي في سياق تشكّل العلوم الإنسانيّة الحديثة .السؤال الكبير الذي طرح لدى التأويليّات الجديدة في نظرتها إلى المسألة الدينيّة يتعلّق بالحدّ الفاصل بين المنحى التفسيريّ للظاهرة الدينيّة في أبعادها الاجتماعيّة التاريخيّة ومحدّداتها الظرفيّة وسياقاتها الحافّة والمنحى الاستكشافي الإبداعي لقراءة من شأنها أنّها تولّد الدلالة وتوسّع الرؤية وتفتح أفق الفعل والعمل على عكس النماذج التفسيرية للظاهرة الطبيعية. يتعلّق الأمر هنا بتقليدين متمايزين: تأويلية الاختزال وتأويليّة الاتساع، المسافة والانتماء، الشكّ والشهادة (بلغة ريكور)، ولكلّ من التأويليّتين مكاسبه المنهجيّة وخصوبته النظريّة.

-**الإشكال القيمي-القانوني** المتعلّق بثنائيّة الحقّ والعدالة التي تمحورت في إطار الإشكالات الفلسفيّة والسياسيّة التي بلورها عصر الأنوار في نقده للاهوت السياسي وإعادة طرحه لمسألة الشرعية في مجتمعات متنوّعة فكريّا وعقديّا تقوم على مبدإ حرّية الإرادة الذاتيّة الفرديّة، ويتكرّس فيها الفصل بين دارتي المجتمع المدني والدولة، وبالتالي لا يمكن أن يلتئم فيها الرباط الجماعي على تصوّر قبليّ للخير الجوهري. ينتج عن هذا التحوّل أمران أساسيّان هما: الفصل الجذري بين الأخلاق في منحاها الذاتيّ الفرديّ، والقيم العموميّة التي تحوّلت إلى قوانين إجرائيّة كونيّة هي مضمون المفهوم الجديد للعدالة، والفصل بين المؤسّستين الدينيّة والسياسيّة وتحديد وتقييد منزلة الدين في المجال العمومي. تجدّدت صياغة هذا الإشكال الأساسي في السنوات الأخيرة في إطار الجدل الواسع الذي ولّدته نظريّة الفيلسوف الأمريكي جون رولز حول العدالة التوزيعيّة بصفتها أحدث وأهمّ أطروحة فلسفيّة تعيد بناء الفكرة الليبراليّة التقليدية بعد نضوب زخمها الأيديولوجي الأصلي، والجدل الذي لا يقلّ أهميّة حول أطروحة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس حول الحالة ما بعد العلمانية التي أراد فيها إعادة الاعتبار للدور العمومي للدين في النقاش التواصلي الجماعي بعد انحسار الأفق التاريخاني الأيديولوجي لأطروحة

العلمانية التقليدية (أطروحة نزع الطابع السحري عن العالم الفيبريّة).

-**الإشكال الاستراتيجي-السياسي** المتعلّق بتزايد دور العامل الديني في العلاقات الدوليّة وأنماط الحروب الجديدة، في سياق البراديام (Paradigm) الحضاري الذي وظّفت له أدبيّات فلسفيّة غزيرة في اتجاهات متباينة شكّل فيها موضوع التطرّف الإسلامي المسلح محور الاستقطاب والاهتمام. ومع أنّ هذا الموضوع يبدو بعيدا عن الهمّ الفلسفي إلاّ أنّه شكّل مشغلا أساسيا في السنوات الأخيرة لدى العديد من الفلاسفة المعاصرين في إطار نظرتهم لقضايا الحرب العادلة والإرهاب و«العنف المقدّس» (مايكل وازلر ، جاك دريدا ،هابرماس ...).

من البديهيّ أنّ هذا العدد لم يستوف هذه الإشكالات حقّها من التناول والنظر، وستظلّ مستقبلا محاور ثابتة في سجلّ أولويّات المجلّة، لكن المقالات الهامّة التي نشرت أضاءت جوانب معتمة من المسألة الدينيّة في الخطاب الفلسفي وساهمت مساهمة جادّة في تدشين القول الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر في هذه المسألة الدقيقة العصيّة .. فعساه يكون لحظة وفاء لمحمد إقبال واستئنافا لمشروعه الإصلاحي التنويري.

السيد ولد أباه



دراسات
وأبحاث



المحايثة والتعالي في مقاربة المسألة العقدية

حمادي بن جاء بالله*

ليس مما يُحتاج إليه أن تكون لنا مناهج جاهزة لموضوعات ممكنة ولا هو مما يُستطاع، بل الأقرب إلى الواقع التاريخي أن تشتق المناهج من مسارات إنتاجية تختلف فيها الموضوعات والمناهج والنتائج، بصرف النظر عما تلتقي عنده أدبيات متعاملة تدور على معاني المطالبة بالوضوح والتميز في التعبير عن الفكرة، وبموضوعية التمشّي في تحصيلها، والتأكيد على كونية النتيجة التي ينتهي إليها، بما يحف بذلك كله من حث على التجرد للحق وحض على التوقي من أسباب الزيغ عنه. فمقالة المنهج الشهيرة مثلا ليست «متنًا مدرسيًّا» ولا هي «مصنف في المنهج» أريد له أن يكون مرجعًا لأيّ كان، وإنّما هي مجرد» حديث» في «سيرة فكرية ذاتية» وعت ذاتها، أو هكذا خُيّل إليها من خلال مراس علمي كان من نتائجه مصنف «العالم أو كتاب النور»، وهو أثر في «الكوسمولوجيا»، ومصنف في «الهندسة»، وآخر في البصريات عمومًا، وفي تقنيات صناعة المرايا خصوصًا، وكتاب في الظواهر الجوية.

وقد وضع ديكارت تلك المصنفات على نسق واحد، هو النسق الآلي الذي يطمح إلى تفسير أعقد الظواهر الطبيعية -على كثرة تنوعها - بأبسط الأفكار النظرية على قلة عددها، وهي فكرة الكتلة وفكرة الحركة وفكرة الشكل.

فالمنهج الديكارتي بعدي لا قبلي وهو مستمد -نظريًّا- من المراس العلمي ومتعيّن به، وليس محددًا له، بحيث تبقى العلاقة بين الأثر العلمي الديكارتي في الهندسة أو البصريات والآثار العلوية أو الكوسمولوجيا من ناحية، وبين التقنين المنهجي الديكارتي، علاقة إشكالية فيها من أسباب الشك أكثر مما فيها من دواعي اليقين.

وليس أدل على ما ذهبنا إليه ممّا تورط فيه ديكارت من أخطاء حين باشر دراسة موضوعات

---

*باحث وأكاديمي من تونس.

علمية دقيقة كقانون سقوط الأجسام طليقةً، أو قوانين انتقال الحركة بتوسط اصطدام الأجسام إلى غير ذلك من الظواهر والقوانين، مما يشير في جلاء إلى أنّ «الفكر الباحث عن الحقيقة» لا ينتقل من بداهة إلى بداهة أخرى ولا من وضوح إلى وضوح على نحو ما اجتهدت «التأملات الميتافيزيقية» في تبيانه وفقا لما سماه قيرو (Guerroult) «نظام الأدلة» بما هو نظام خطي أنموذجه تلك «السلاسل الممتدة من الأدلة البسيطة السهلة» التي تعوّد المهندسون على استخدامها في استدلالاتهم[1].

ولعل أدنى ما تشير إليه هذه المعطيات الأولية عسر رسم خط الفصل بين المنهج والمذهب، أو قل بين طرائق البحث ومبادئ البحث ومفاهيمه وموضوعاته، فهما متزامنان خبريًّا، متضايفان منطقيًّا، فلا بون بينهما إلا على جهة الفرضية التي لاشيء -إجمالا- يشهد لمشروعيتها. بل إنّ التنظير المنهجي ذاته يبدو وكأنّه ضرب من الاجتهاد الفكري الذي لا يقدر دائما على موضوعه ولا يقدر على تبرير ما يدعي من التطابق بين قواعد المنهج وطبيعة الموضوع وحقيقة مقاربته ونوعية النتائج التي ينتهي إليها، فضلا عن أنّ المنظر كثيرا ما يكون آخر من يلتزم بما دعا إليه. فكثيرة هي المواضع التي يتخلى فيها ديكارت عن العقلانية اليقظة، لفائدة واقعية ساذجة تلهيه فيها المقارنات المباشرة والمجازات المغرية والتشابه الظاهر عن خدمة المفاهيم بالصواب ويزهده التقريب في التدقيق، والتجربة العامية في التجريب العلمي، كتلك التي ميزت دراسته لظاهرة التقارع (La percussion)[2].

وليس يبعد من هذا المآل ما انتهى إليه الغزالي في المنقذ من الضلال. فالبون شاسع بين المضامين العقلانية التي افتتح بها عمله – وإن كانت متعالمة في عصره- وبين تقنيات استعداء أوهام العوام على العقلانية التي اختتمه بها. وليس مما يعسر على الناقد اليقظ الوقوف على تناقض شبيه بما تورط فيه ديكارت والغزالي وقع فيه تاريخ ابن خلدون، لما بين المقدمة من بناء متين الأركان، وإن لم يخل من مواضع هي في أشد الحاجة إلى مراجعة متبصرة، حتى بمعايير ثقافة عصر الرجل من ناحية، وبين ما في باقي المصنف أحيانا من تنازل عن شروط العقلانية أفضى إلى ضرب من القول خرج به أحيانا عن جادة العلم.

ولأمر كهذا ذهب بعضهم مثل فايارابند (Feyerabend) إلى إنكار ضرورة الأخذ بمنهج ما في الإنتاج العلمي، ذلك أنّ المنهج باعتباره جملة من القواعد إنّما يستمدّ من خصائص العلم المعياري

1-Descartes, Discours de la méthode, A §T ,p19.

2-Hamadi Ben Jaballah, La formation du concept de Force dans la physique moderne,Volume II,Troisième partie, Section deuxième, chapitre III, §2p 323-337.

القائم الذي سماه كوهن (kuhn) البراديْقَم أو الأنموذج. وإذا كانت وظيفة تلك القواعد أن تحدد للفكر سلفا مراحل تمشّيه ومبادئ اشتغاله وأفق تساؤلاته، فلابد أن تعيق انطلاقة الفكر، لاسيما في لحظات تجدد العلم والتمرد على السائد فيه، فيستولي السائد وينهزم الجديد، حتى قبل أن يوجد. فلو ترك الأمر للعلم الأنموذجي في وضع معايير الممكن والمحال والجائز، لقضي مثلا على الثورة الكوبرنيكية في المهد بحكم استناده أصليًّا إلى البراديْقَم أو الأنموذج الأرسطي –البطليموسي. ولو حكم الأنموذج النيوتوني لضاعت نسبية أنشتاين، ولنا في هانري بوانكريه (Henri Poincaré) ما يغني عن المزيد[3].

فليس مما يطمأنّ له تقييم النابت بالواطد، فضلا عن أنّه لا وجود تاريخيًّا لمنهج جرب فصح نهائيًّا، بل الأقرب إلى الحق أنّ العلم القائم ينزع إلى تبرير ذاته لاستدامة بقائه. وليس ثمة ما يشهد سلفا أنّ التقدم لا يكون -كما ذهب إلى ذلك أ.كونت- إلا في إطار النظام، بل قد يكون ما سماه فايارابند «الفوضى الابستيمولوجية» خير معين على تحقيق التقدم العلمي حتى أنّه -خلافًا للوضعانية المنطقية عموما- جعل مقالته الشهيرة (Anything goes)[4] أي يجوز كل شيء أو كلّ شيء مفيد، تعبيرًا عن موقفه التحرري بإطلاق من مسألة المناهج في بناء القول العلمي.

ولئن كان لما ذهب إليه من معنى فهو دال على مجرد إرادة الخروج عن المألوف، والتمرد على السائد. غير أنّه ليس للفكر -حتى في هذه الحالة- أن يخرج عن طوره وعما هو به فكر أي الاشتغال وفقا لمبادئ.

وتقضي سلامة المبادئ –كما بين ذلك صاحب «نقد العقل المحض»- أن تتماهى كليًّا مع الفكر ذاته فهو هي أو هو إيّاها، على معنى أنّ من شروط المبادئ أن تكون ذاتيةً فلا تفرض على الفكر من خارج، ولا توضع له خطوط حمراء تبطل حركته. وإنّما كان ذلك كذلك لأنّ الاستقلال من حقيقة الفكر، ماهيةٌ نظريةٌ، ووجودٌ عيانيٌّ، وقيمةٌ عمليةٌ، أخلاقيةٌ وسياسيةٌ. فلا معنى لفكر غير حرّ، كما لا معنى لإنسان غير حر، أو لدائرة غير متساوية الأشعة.

ويلزم عن ذلك التحدد بالاستقلال شرط أول: أن تكون مبادئ الفكر قبلية (a priori)، فلا

3- انظر في مسألة رفض بوانريه لنسبية أنشتاين مقدم المترجم في العلم والفرضية، ترجمه وقدم له د. حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2002، ص11-70.

4-Paul Feyerabend, Against Method, Verso, 1993 (Third Edition) p19. Traduction française, Contre la methode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 1975, p25.

يستمدها من التجربة، أو الخبرة، ولا من التاريخ أو التراث الثقافي، فيكون مدينا بها إلى ما سواه، طبيعةً كان أو ثقافةً، بل تكون هي شروط إمكان التجربة الفيزيائية والثقافية معا، وإن بضرب من التعميم يكسبها المرونة التي يقتضيها البحث في هذا البعد أو ذاك من أبعاد التجربة الإنسانية.

وإذا كان الأمر كذلك لزم عن هذا الشرط الأول شرط ثان منه إمكان مشروعية تعميم استخدام الما قبلي و هو أن يكون كونيا. وتجري كونية القبلي على معانٍ ثلاثةٍ، **المنطقي** وهو الضرورة بحيث يكون نقيضه في نظر العقل محالاً، وعنه يكون المنطق أو العلم عامة، **والعددي** إذ تجمع عليه العقول كافةً فتكون به المجموعة الإنسانية، **والماهوي** إذ به تتحدد ماهية الأشياء فتكون به نظرية الكون أو الوجود.

وإذا تواضعنا على ما وضعنا كان لنا أن نخلص إلى طرح السؤال التالي: هل لنا القول بتعميم الما قبلي الكانطي بحيث نجعل منه شرط إمكان تعقل الطبيعة والثقافة معا؟

إنّ القبلي الكانطي يُنتظر منه في -نقد العقل المحض- أن يمكّن من الإجابة على سؤال التجربة الفيزيائية في شكلها النيوتوني وهو: «كيف تكون الطبيعة ممكنة»؟ والطبيعة هاهنا تقال على معان ثلاثة: فهي **أولا** مجموع الأشياء المعطاة في الحس بألوانها وطعومها وملامسها ومذاقاتها وأصواتها دون تمييز فيها بين الكيفيات الأُول والكيفيات الثواني سواء على المعنى الذي جرى إليه غاليلي في كتاب «المعيّر»[5] 1616، أو **ثاني** تأملات ديكارت الميتافيزيقية، أو الكثير من فصول كتاب جون لوك «رسالة في الذهن البشري»[6]. والطبيعة بمعنى ثان هي جميع الظواهر بما هي إنشاءات عقلية عن تأليف بين حدس ومفهوم، وهي التي يسميها كانط الطبيعة بما هي(Natura mate-rialiter spectata). وهذا الانتقال من المعطيات «الخبرية إلى الإنشاءات النظرية» يسمح بمعنى **ثالث** هو الطبيعة بصفتها وحدة جميع تلك الظواهر وفقًا لقانون. فالطبيعة صوريًا هي القانونية الكونية في المكان والزمان، وهي التي يسميها كانط (Natura formaliter spectata) [7]. فما يجعل الطبيعة ممكنة إنّما هو تحويل المعطيات إلى منشآت. وفقا لمقولات الذهن البشرى. ولذلك رد كانط موضوعات «نقد العقل المحض» إلى ثلاثة أسئلة مركزية، **أولها:** سؤال عام وهو: كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة؟ **وثانيها:** كيف تكون الأحكام التركيبية الرياضية ممكنة؟ **وثالثها:**كيف

5-Galilée, L'Essayeur, traduction Ch.Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

6-J.Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain, Traduction Cost, Paris, Vrin, 1989.

7-Kant, Critique de la raison pure, Paris, Gallimard, Pléiade Volume I p 875-876.

تكون الأحكام التركيبة الفيزيائية ممكنة؟[8].

ولنا –اختزالاً– أن نصوغ تلك الأسئلة صياغة أقرب إلى التقاليد الفلسفية العامة فنقول: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ وكيف تكون الرياضيات ممكنة؟ وكيف تكون الفيزيا ممكنة؟

وإذا انتهينا إلى أنّ شروط إمكان ذلك كله هو القبلي (a priori)، أي مجموع التصورات المحض التي ينتجها العقل ذاته دون أن يكون مدينا بها إلى غير ذاته، كان علينا أن نتساءل عن إمكان ذلك القبلي ذاته بما هو عدتنا في فهم الوجود، وهو ما يحيلنا إلى السؤال عن شروط إمكان الميتافيزيقا بما هي البحث في «مغارس القبلي» المعرفي. ومن طرافة الفلسفة الكانطية أن أرجعت كافة أسئلة الفلسفة بما في ذلك السؤال المعرفي إلى سؤال: ما الإنسان؟

وإذا كان الأمر كذلك كان لنا أن نتوقع أنّ المستطاع المعرفي الإنساني واحد بصرف النظر عن الموضوعات التي يتعنّى للنظر فيها، فهو كما يقول ديكارت في أولى «قواعد توجيه الفكر» بمثابة «الحكمة الإنسانية» التي «تظل دوما واحدة مهما تنوعت المواضيع التي تبحث فيها إذ لا تتأثر بتغير هذه الموضوعات أكثر مما يتأثر نور الشمس بتنوع الأشياء التي يضيئها»[9].

غير أنّنا نعلم بفضل أعمال فرينال Fresnel في الضوء[10] حدود المجاز الديكارتي، إذ يبدو فيه من التوفيق على قدر ما يخفي من الإخفاق. لقد كان ديكارت يعتقد مثل نيوتن أنّ النور مادة متحركة من طبيعة جزئية[11]، وبالتالي فإنّ إضافة النور إلى النور ينتج عنها نور مضاعف، كما هو الشأن في إضافة ما يُرطل وما يُكال وما يُذرع إلى ما يُرطل وما يُكال وما يُذرع، في حين بينت تجارب فرينال -خلافا لما يجري عليه الأمر في إضافة الجواهر بعضها إلى بعض- أنّ إضافة النور إلى النور ينتج عنها ضياء وعتمة مما يشير إلى وجود تداخل (interférence) بين النورين، مثلما هو الشأن في الظواهر الموجبة. ويعني ذلك – ابستيمولوجيا- أنّه حتى إذا اعتبرنا العقل أو الحكمة الإنسانية نورا فانتشاره لا يكون دون ظلال وعتمات، مثلما أنّ العقل لا يكون دون أهواء وانفعالات، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الفهم و اللاّفهم متلازمان، واليقين والشك لا ينفصلان، وإلى أنّ حصول العلم بشيء ما، لا يلغي الاستزادة منه ولا يأمن صاحبه أسباب الغلط والوهم فيه؛ أي إنّ العقلانية الحق هي تلك

8-Ibid, p 772-773.

9- ديكارت، قواعد لتوجيه المنهج، ترجمه وقدم له سفيان سعد الله، تونس، سراس للنشر، 2001 ص28.
انظر ايضا

René Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, traduction et notes de Jean Sirven, Paris, Vrin, 1970, p2.

10-W.A Fresnel, De la lumière. Mémoire d'Augustin Fresnel, Paris, Armand Colin, 1914.

11-Descartes, Le monde ou traité de la lumière, Chapitre II, Adam et Tannery, Volume XI, Paris, Vrin, 1996, p710-

التي تعي حدودها الذاتية فتلزمها.

وبالتالي وجب التحوّط من صولة العقل ذاته لاسيما حين يأخذ في التعميم فيسهل استسلامه لما سماه كانط عدوى الأمثلة[12] إذ يحمله نجاحه في موضع ما إلى الاعتقاد أنّه يمكنه تطبيق وسائل ذلك النجاح ومنهجه في مواضع مغايرة وعلى موضوعات مختلفة، كأن يغريه الفوز بالعلمية باستخدام القبلي الرياضي في تعقل التجربة الفيزيائية بتعميمه على موضوعات ميتافيزيائية لا تعلّق لها بالظواهر، المعطاة منها حسًّا،أو المنشآت عقلاً.

وبالتالي فلئن أفلح كانط إلى حد بعيد[13] في بيان التناظر البنيوي بين منتجات الذهن والهندسة الإقليدية والفيزيا النيوتونية فهل بالإمكان تعميم القبلي على مجمل التجربة الإنسانية في أبعادها اللغوية والأسطورية والفنية والدينية؟ أم ثمة اختلافات نوعية بين مسالك العقل وأدواته في بناء العلوم الرياضية والفيزيائية، ومسالك العقل وأدواته في فهم الدين والفن والأسطورة؟

ولنا أن نستعيد هاهنا سؤال الحداثة بامتياز: هل الثورة الكوبرنيكية كونية تشمل جميع أوجه الوجود، الطبيعي منه والإنساني، أم هي «محلية» مقصورة –ابستيمولوجيا وأنطولوجيا- على الظواهر الطبيعية السماوي منها والأرضي؟ هل لنا على سبيل المثال أن نقرأ كتاب «إيميل أو في التربية» لروسو وكأنّ كوبرنيك لم يهشم البلوريات السماوية ولم يرفع الحواجز بين «عالم مافوق القمر» و«عالم ما تحت القمر»؟ وهل لنا أن نفهم مكانة الطفل عنده دون أن نفهم مرور العقل الإنساني من «الكوسموس المغلق» اليوناني –العربي– الأوروبي اللاتيني إلى «الكون المفتوح»، من «كوسموس أرسطو- بطليموس- البيروني- بيريدان (Buridan)» إلى «كون كوبرنيك وغاليلي وديكارت ونيوتن؟» إنّه المرور من ثقافة «العصر اليوناني –العربي– الأوروبي اللاتيني» إلى ثقافة العصر الحديث. وهل لنا أن نفهم بعض وجوه التجديد اللغوي في الثقافة الحديثة بمعزل عن تلك الثورة الكوبرنيكية؟ من ذلك أنّ لفظ (Revolutionibus) اللاتيني دال عند كوبرنيك على الدوران عامة أو الطواف وخاصة دوران الأجرام السماوية بسرعة منتظمة ميكانيكيًّا وعلى

12- Kant, Critique de la raison pure, p493 -1297.

13- ما هي حدود نجاح كانط في الدفاع عن مشروعية الأحكام التأليفية القبلية عامة والأحكام التأليفية الرياضية والفيزيائية خاصة؟ تلك مسألة جديرة بالاهتمام ولكننا لا نثيرها في هذا السياق لنكتفي فيها بما له صلة مباشرة بموضوع الدراسة الحالية. ويمكن الرجوع في ذلك إلى عمل سابق هو أطروحة دكتوراه في تاريخ الفلسفة الحديثة بعنوان :

Hamadi Ben Jaballah, Le fondement du savoir dans la Critique de la Raison Pure, Publication de l'Université de Tunis, Tunis, 1997.

في ذات الموضوع يراجع

Joceline Benoist, Kant. Les limites de la synthèse. Le sujet sensible. Paris, PUF 1996.

الاستدارة هندسيًّا على نحو ما هو وارد في عنوان كتابه الشهير(De Revolutionibus Orbium Coelestium). غير أنّ هذا اللفظ أصبح بعد دالاّ على الاهتزاز إذ يخلخل النظام السائد، وعلى الطموح إلى مسيرة تقدمية على خط مستقيم لامتناه. فكيف وقعت هذه التحولات الدلالية (Mutations sémantiques) رغم الاستقرار المعجمي؟ هل في نقل استخدام اللفظ من المجال الفلكي إلى المجال التاريخي، وبالتالي من حركة العود على البدء المعهود إلى الحركة المنفتحة على الآتي الجديد ما يشير إلى ضرب من استلهام الثورة العلمية استلهامًا يشدّ الثورة الفرنسية بأسباب لطيفة دقيقة إلى الثورة الكوبرنيكية؟ وإذا علمنا مدى غياب كوبرنيك والكوبرنيكيين في الفكر العربي التقليدي واجتهادات المجددين حتى في عصر الإحياء، هل لنا أن نذهب في غير تجن إلى أنّ ذلك الغياب مؤشر على مدى تأخرنا الفكري إلا من ترديد لمقولات ورؤى مجتثّة من أصولها، لذلك لم تؤت أكلها فظلت عند البعض -لقصر النظر- «غريبة» عنا و«غربية» لا تعنينا في حين أنّ العربي أصل من أصولها؟

وإذا سلمنا جدلا بوجاهة ما ذهبنا إليه من القول بالصلة الوثيقة بين الثورة الكوبرنيكية في أبعادها الفلكية والفيزيائية والرياضية وأبعادها في حياة الإنسان فردا وجماعة، وفي المعرفة بالإنسان، كيف نفسّر استمرار التمييز الذي أومأنا إليه والذي أضحى تقليديا منذ ظهور كتاب دلتاي(Dilthey) في أواخر القرن التاسع عشر 1883 تحت عنوان «المدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية»[14]، ونعني التميز بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، أو بين «علوم الثقافة وعلوم الطبيعة»كما هو بيّن منذ أوائل القرن العشرين في كتاب ديكارت؟

وإذا ما تواطأنا على أنّ علوم الإنسان هي تلك التي تتناول الوجود البشري في الواقع المعيش المتغير والتي نسميها التاريخ، أو الثقافة، أو الحضارة، أو ما شئنا من هذه الألفاظ الدالة على وجودنا في الزمن، فهل لنا أن نختبر على جهة التعميم الحذر استخدام ما قبليات الذهن البشري التي فجرت الثورة الكوبرنيكية، طمعًا في سبل توحيد إمكانات فهم التجربة الإنسانية في جميع أبعادها العلمي منها والأسطوري والديني والفني بحيث تكوّن جميعها بنية نظرية متجانسة الأصول مختلفة الفروع؟

لقد طرح كانط في «نقد العقل المحض» السؤال الابستيمولوجي على النحو التالي: كيف تكون الفيزياء ممكنة؟ وأجاب عنه بميتافيزيقا القبلي باعتبار أنّ معرفة ما لا تكون علمية إلاّ بقدر ما فيها

14- W. Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines; traduit par L. Suzin, Paris, PUF, 1942.

من قبليات الذهن. ولذلك رأى كانط أنّ الكيميا في عصره لم ترتق بعد إلى مصاف العلمية لأنّها لم تريّض بعد مفاهيمها ولم تجر تجاربها على قوانين قبلية.

فهل لنا أن نستأنس بهذا التمشّي لنطرح على جهة الاقتداء الحذر لا على جهة التقليد الآلي السؤال التالي على ما فيه ظاهريًّا من المفارقة البينة وربما الغرور لما انطوى عليه من الخروج تماما عن المألوف: هل لنا أن نجعل من التاريخ علما قبليا؟ أو قل بتعبير أقرب ما يكون إلى الأسلوب الكانطي: كيف يكون التاريخ ممكنا؟

ووجه المفارقة في هذا السؤال لا يكاد يخفى. فالتاريخ إخبار وتحقيق ونظر كما أراده هيرودوت والبيروني وابن خلدون وهيجل مثلا، وهو في جميع الحالات وعند هؤلاء جميعا التفكر في ما مضى ونجز، وبالتالي فالتاريخي بعدي بالضرورة إذ تدبّره لا يكون ممكنا إلا بعد وقوعه، تماما كما أنّ طائر مينارفا لا ينطلق إلا بعد ذهاب النهار، سواء وقع التدبر على جهة مجرد الإخبار كما في الحوليات عامة مثل حوليات تيتليف (Tite-live) أو «شذرات الذهب» لابن عماد الحنبلي، أو على جهة التحقيق، أي المعاينة والاستقصاء والنقد والاستصفاء، كما عند البيروني أو ابن خلدون، أو على جهة التأمل الفلسفي كما عند ابن خلدون ومونتسكيو وهيجل مثلا. فأنّى إذن للتاريخ أن يكون على جهة الاستباق والنظر القبلي وهو في حقيقته ماضوي الاهتمام بالضرورة؟

لابد هاهنا من التمييز -لتجاوز هذه المفارقة- بين إمكان التجربة من ناحية أولى والتجربة من ناحية ثانية، والتجربة الممكنة من ناحية ثالثة. فأمّا سؤال إمكان التجربة عامة فهو سؤال إمكان موضوعات التجربة ذاته[15]. **وأول** شروطه ألّا يكون متناقضا في ذاته، بحيث يمكن تعقله بصرف النظر عن وجوده أو عدم وجوده، وذاك هو الإمكان المنطقي. **وثاني** شروطه أن يكون موضوعه من منشآت الذهن بالتأليف بين الحدوسات والمفاهيم، وذاك هو الإمكان الأنطلوجي أو الموضوعي. وأمّا التجربة الممكنة فقد تعددت أسماؤها، فهي التجربة «المثالية» (Idéal) أو «الخيالية» (imaginaire) أو «الفكرية» (Thought Experiment)، وقد بيّن ألكسندر كواريه (Alexandre Koyré) خطورة دورها في إنشاء العلم الحديث لاسيما مع كوبرنيك وغاليلي وديكارت[16].

ووظيفة التجربة الممكنة السيطرة على تعقد الواقع الطبيعي وبؤس المتاح التكنولوجي. فالبون شاسع بين المعطى الفيزيائي المباشر والموضوع النظري المبني على نحو ما نستبين ذلك من خلال ظاهرة الالتقاء بين سطح وكرة. فموضع التقائهما الفيزيائي هو مساحة تتراوح أهميتها بقدر استواء

15- Kant, Critique de la raison pure, ibid, p1414 -1415.

16- A. Koyré, Etudes d'histoire de la la pensée scientifique, Paris, Gallimard, 1973, p213- 271.

السطح وصلابته من ناحية واستدارة الكرة وصلابتها من ناحية ثانية. والخيال الرياضي وحده يعتبر -بضرب من تجاوز الواقعة الفيزيائية المحسوسة- أنّ الجسمين مثاليان في الاستواء والصلابة والتكور بحيث يتماسان في نقطة واحدة تسمى خط التماس (Tangente)، حتى لكأنّ العالم الحسي ضرب من الانزياح عن العالم المثالي، أو كأن الفعل التنظيري تقويمًا لعوج المعطى الخبر.. فالتجربة الممكنة أفق فكري وليست إنجازًا، وهي رؤية وليست ملاحظة. وبالتالي فإنّ التجربة الممكنة تجربة قبلية، بل هي صورة التجربة العلمية بامتياز.

وإذا كان الأمر كذلك فهل لنا أن نستجيز التسليم بقبلية التجربة التاريخية؟ هل لنا تصورها قبل حدوثها على معنى استحضار شروط إمكانها قبل تبلورها وامتدادها في الزمن الحسي؟

ساءل كانط التجربة العلمية النيوتونية عن شروط إمكانها وبيّن أن تلك الشروط هي شروط بناء موضوع التجربة ذاتها، أي الطبيعة بما هي نسق من الظواهر. وقد سمى تلك العملية استنباط مفاهيم العقل المحض ومبادئه محددا بنية العقل الذاتية انطلاقا من منتجات العلم الإقليدي النيوتوني؟ فهل لنا أن نقوم بالعمل ذاته فنستنبط مفاهيم الذهن البشري ومبادئه من خلال بقية إنتاجاته الثقافية أي الأسطورة والشعر واللغة والدين؟ وهل ستكون ذات المبادئ والمفاهيم؟ وإذا كان ذلك، هل اشتغالها على نسق واحد أم باختلاف بين الطبيعيات والإنسانيات؟ أم يدور الأمر على قبليات أخرى غير تلك التي استنبطها نقد العقل المحض بتأمّل العلم الرياضي الفيزيائي؟

لعل أول ما يمكن أن نخلص إليه مما أسلفنا أنّ الإنسان يقبل على العالم تصوريًّا، إذ يستعيض عن الأشياء بما هي ماثلة للحس بتصورات قائمة في الذهن بتوسط الخيال. فالعالم -في مقاربة أولى- تصور تخيلي هو ضرب من استحضار الغائب في أفق الذهن المتصور، وكأنّما هو يجعل الأشياء ماثلة أمامه بمجرد تمثلها. ومن ثمة حق لنا أن نعرِّف الإنسان تعريفاً أبعد تأصلا في وجوده لا بكونه حيوانا عاقلا وإنّما بكونه حيوانا رامزا (Animale symbolicum)[17]دون أن يكون في وضع أولوية الرمز ما يمس سلبا من الوجود الإنساني، على أنّه يشكل بادرة ابستيمولوجية تطمح إلى أن تهيئ لنا أسباب فهم أشمل لذلك الوجود الإنساني. فتعريف الإنسان بالرمزية يحمل الفكر على تغيير موضع ارتكاز الرافعة المعرفية من الوعي العالِم، كما يعبر عن ذاته في العقل الرياضي، إلى الشعور بتلقائية وجوده على النحو الذي يفصح عن ذاته بدرجات متفاوتة من الوضوح والغموض ومن النور والعتمة في اللغة والأسطورة والفن والدين...الخ. وليس مما يحتاج إليه بيان أنّ الإنسان بدأ

17- E. Cassirer, Essai sur l'homme, Traduit de l'anglais par N. Massa, Paris, Minuit, 1975, p45.

شاعرا «يعيش بالشعور وللشعور»، وهو لم يبدأ بالاستدلال بل بالإحساس، ولم يخترع اللغة للتعبير عن الحاجة بل للإعراب عن الأهواء والانفعالات، لذلك لم تكن اللغات الابتدائية لغة المهندسين بل لغة الشعراء كما يقول روسو[18]، ولم تكن المعاني الابتدائية معاني بالحقيقة بل بالمجاز. فالإنسان الأول الذي صادف أن رأى إنسانا آخر لأول مرة فظنه –من منطلق الانفعال- أضخم منه وأقوى سماه العملاق حتى إذا تعود على رؤياه وأنس له، سماه إنسانا. فلا غرو إذًا أن يبقي اللفظ الأول ذكرى لوهم ناتج عن انفعال أصلي ويثبت الثاني علامة على واقع مدرك حقيقي[19]. ولعل في ذلك ما يشير إلى طبيعة الصيرورة اللغوية في علاقتها بتشكل الوعي في التاريخ، إذ هما يرتقيان من منطلق الانفعال والتعبير المجازي إلى مصاف العقلانية واللغة الرياضية. وهذه الصيرورة هي التي نسميها التاريخ بما هو صيروة إنشاء الحضارة أو الثقافة أو المدنية أو العمران البشري ولا مشاحة في الألفاظ.

فكيف تكون تلك المسيرة ممكنة؟ ولم حدث التاريخ بدل ألاّ يحدث بعد أن «كان الله ولا شيء معه»؟ وإذا كان التاريخ تاريخ الإنسان فإنّ السؤال عن ابتداء التاريخ هو عين السؤال عن ابتداء الوجود الإنساني. والحق أنّ كل بحث في الأصول الأولى والغايات القصوى إنّما هم بحث أسطوري كما بين ذلك صاحب غصن الذهب[20] أو هو تفسير لاهوتي كما بين ذلك أ. كونت (A. Comte) صاحب قانون المراحل الثلاث.

غير أنّنا نختلف مع جميع الوضعانيين في قيمة الأسطوري، فهو عندهم عامة مرادف لما لا نفع منه عملياً، وهو مرادف نظريا للتخريف المجاني والتفسيرات التي لاشيء يشهد لصحتها، أو قل: إنّه إجمالا الوهم بإطلاق. ولنضع هاهنا مع فرويد (Freud) وكلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) دون تحليل أنّه ما من شيء ثقافي أي إنساني لا معنى له، حتى أضغاث الأحلام وهفوات اللسان وتسريحة الشعر وحديث النفس وأحلام اليقظة والصدق والمكر. وهذا المعنى المصادر عنه موضوعي إلى حد كبير قد تزيده الذاتية الفردية حدّة أو تذهب ببعض بريقه، ولكنّها لا تلغيه. فثمة في التجربة الإنسانية بؤر دالة على الدوام نقترح تسميتها بالثابتة الدلالية (Constante sémantique) سواء نسبناها إلى الغيب المتعالي عن الكون المادي أو إلى الفكر الإنساني المحايث للتاريخ. فالذي يعتبر القرآن مثلا من «صنع محمد ابن عبد الله» لابد له أن يتّفق مع من آمن بالقرآن الكريم وحيا إلاهيا أنّ فيه من القيم والمعاني ما لا يمكن إهماله وفيه من إعجاز السبك

18- Jean-Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Chapitre II, Paris, Nizet, 1981, p41.

19 Ibid, chapitre III, p47.

20 J. G. Frazer, Le Rameau d'or, Paris, Robert Laffont,1983.

السماوي، أو إن شئت من قوة الحبك الصناعي ما يثير الدهشة ويحفز على التعني له، فضلا عن التقديس أو -على الأقل- الاحترام. وبالتالي فليس من ضرورات الاشتغال على النص القراني إظهار الإيمان أو الكفر به، ذلك أنّ الثابتة الدلالية لا يلحقها موضوعيا ضعف أو قوة بفعل موقف الباحث الذاتي منها تصديقا أو تكذيبا قلبيّين.

فهل لنا أن ننطلق من النص القرآني فنعتبره مجرد واقعة (Quid facti) من قبيل ثقافي لنخلص منه إلى وقائعية مشروعة مثلما يفعل الفيزيائي، إذ ينطلق من ملاحظة رقصات أوراق الخريف وارتعاشاتها والتواء مسيرتها إلى قانون سقوط الأجسام على استقامة وعلى عمود بالنسبة إلى سطح الارض وبسرعة واحدة منتظمة التسارع وفق قانون غاليلي؟

وسنضع منطلقا لذلك أنّ الإله كان ولا شيء معه، وأنّه رأى من الأفضل كما يقول لايبنيتز (Leib-niz) لعلة كافية رآها أن يكون ثمة معه شيء ما، بدل اللاشيء، وأنّه -تبعا لذلك أبدع السماوات والأرض-، وأنّه خلق آدم في «أحسن تقويم» وأسجد له الملائكة سجود الإكرام، وجعل له الجنة أنّى كان موضعها من المكان الكوني، وبصرف النظر عن خلاف اللاهوتيين المنقسمين فيها إلى قائل بأنّها جنة الخلود والجزاء، وقائل بأنّها جنّة الابتداء والإنشاء، وأسكنه فيها هو وزوجه وسخر له من الأسباب ما يجعله يأكل منها رغدا، ويعيش فيها وفق مبدأ اللذة الفرويدي فلا يحرم شيئا، ولا يُكرَه على شيء، ولا يجوع فيها ولا يعرى، ولا يظمأ فيها ولا يضحى[21] وعلّمه الأسماء كلها[22]، بل يبدو أنّه من تمام نعمته عليه أن «خلقه» على صورته كما جاء في البخاري والتوراة والفتوحات المكية لابن عربي والتأملات الميتافيزيقية لديكارت.

تلك معطيات قاعدية أو قضايا بروتوكولية كما يقول المناطقة الوضعانيون لنا أن نأخذها مأخذ الحقائق الإيمانية أو مأخذ فرضيات العمل، فهي غنية عنا، وليس في جهة اعتبارنا إيّاها ما يغير وضعها الموضوعي من حيث معانيها، ولا من حيث ما يمكن أن يترتب عنها من نتائج. ولنا أن نقول إنّ آدم بين البقرة وطه كائن مكتمل، له ما للبشر من الغرائز المشار إليها إجمالا برغد العيش، وهو كائن عاقل بحسب الإشارة إلى اللغة التي امتلكها وهبًا لا كسبًا.

غير أنّ الأهم من ذلك كلّه أنّ آدم هذا ليس بعد إنسانًا يجري وجوده في الزمن يظمأ ويضحى ويجوع ويعرى، فكأنّما هو –كما سبق أن أشرنا- المرور من مبدإ اللذة بما يجري عليه من نعيم دائم

21- انظر طه، 118-119.

22- انظر البقرة، 31.

إلى مبدإ الواقع بما يفرضه من مساغب ومتارب ومتاعب، أو كأنّما هو المرور من الأبد إلى الزمن، ومن الجنة إلى الأرض، هو المرور من الوضع الآدمي فوق الملائكي إلى الوضع الإنساني.

وذلك المرور الذي نتوهّم هو بالذات ابتداء التاريخ، أي اندراج وجود الإنسان في الزمن بما فيه من انتصارات وانكسارات، وحرب وسلم، وحياة وموت، حتى قد يبدو أحيانا للناظر أنّ الحياة قصة وضعها مجانين ويرويها أحمق، ولا معنى لها، كما كان يقول شاكسبير[23]، وكأنّما الأمر كله فيها لا يعدو أن يكون «أرحاما تدفع وأرضا تبلع» و«ما يهلكنا إلاّ الدهر» فيستولي عندها العبث ويمتد اللاّمعنى.

فما هو مبتدأ التاريخ، وهل يلتئم التاريخ على معنى يستقيم في الذهن، وتسكن إليه الذات البشرية؟ لنستحضر لحظةً مفهوم التجربة الممكنة عند الفيزيائين، لكن على جهة عدمية، ولنضع أنّ آدم لم يعص ربه بصرف النظر عن أسباب ذلك العصيان الذي ذهب فيه المفسرون مذاهب مختلفة تجمع أغلبها -إن لم نقل كلها- على تأثيم آدم.

لو كان ذلك كذلك لما وُجد تاريخ، ولما وجد الإنسان خليفةً، أي يخلف بعضه بعضا، ولما كانت شرائع، ولما كان تنزيل، فليس شيء من ذلك واجبًا بذاته، ولا لازمًا بضرورة عقلية أو بدليل نقلي عن الإرادة الربانية. فقد كان الله ولا شيء معه وسيكون ولا شيء معه يوم لا يبقى إلا «وجه ربك ذي الجلال والإكرام».

ما هو الآن شرط إمكان التاريخ، أي مغامرة الإنسان على الأرض ومتى ابتدأ لا في زمان سابق، ولكن بتزمّن الزمان ذاته بعد أن لم يكن؟ يوم تحول آدم إلى إنسان، ولنقل: يوم انتقل من وضع فوق ملائكي سجدت له فيه الملائكة إلى وضع إنساني بائس إذ «عصى» ربه أي تمرد على الآمر الرباني وبتقدير رباني. حدث البخاري عن أبي هريرة عن الرسول العربي(ص) قال: «حاج موسى آدم فقال له أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم. قال آدم يا موسى أنت الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه أتلومني على أمر كتبه الله عليّ قبل أن يخلقني؟» وفي رواية أخرى

23- Shakespeare, Macbeth, Act V, Scene 5

…Out, out brief candle!

Life's but walking shadow, a poor player

That straus and frets his hour upon the Stage,

And then is heard no more: it is a tale; told bye an idiot, full of sound and Fury

Signifying nothing.

«قدّره الله عليّ(...)فحجّ آدم موسى»[24].

ليس لأحد أن يجادل في القدر فهو حق وهو الإرادة الربانية المتعالية. غير أنّه بقي علينا أن نجتهد في تحديد ماهيته. فما القدر؟ وما التقدير؟ وما قدر الله للإنسان؟

إنّ أخشى ما يُخشى في هذا السياق أن تؤخذ المعرفة بالاسم مأخذ المعرفة بالحقيقة، وأن ترد المعرفة الاسمية بدورها إلى المعنى الثقافي الغالب على الأمة في مرحلة من مراحل تاريخها، فيؤول السائد الاجتماعي بتوسط مؤسسات الانتشار الإيديولوجي أو المذهبي إلى حقيقة دينية. ونحن نلمس في أحيان كثيرة أنّ الاسلام عندهم ركام من سوء الفهم.

«فواقعة» تحول آدم من مخلوق إلهي لا يجوع ولا يعرى، إلى إنسان يجوع ويعرى، تحيلنا إلى لحظتين وإلى شخصين. الأول يعيش خارج الزمن المشار إلى انعدامه في النص القراني بعدم تعرض آدم إلى الضحى أي ساعة ابتداء حرارة الشمس لأنّه لا وجود للشمس أصلا كما يتردد على أقلام بعض المفسرين. ثم إنّه بالتضمن لا وجود للكواكب، وبالتالي للزمن، لأنّ الزمن هو عدّ الحركة كما يقول أرسطو، فإذا لم توجد أشياء مثل الكواكب في السماء أو «الكون والفساد» في الأرض، أو إذا وجدت أشياء لكن دون حركة، انعدم الزمن.

ولذلك حق لنا أن نعتبر أنّ التقدير الإلهي يعني اندراج الوجود الإنساني في الزمن وابتداء التاريخ بالحقيقة لا بالاصطلاح أو العرف، على نحو ما يجري عليه الأمر في التاريخ من حيث هو علم وضعي.

ولسنا نعني بهذا الابتداء ما خاض فيه الانثربولوجيون من بحث عن علامة موضوعية تدل على وجود الإنسان وظهور الثقافة باعتبارها أدنى تغيير يحدثه الإنسان أو كائن شبيه به (Anthropoïde) في الوجود الطبيعي، حتى ولو كان حجارةً مصقولةً أو رسمًا باهتًا على جدار منسي، أو أثرًا لاستعمال النار، أو جمجمةً تسمح بالتخمين أنّها تتسع لمخ عظمه 1000 أو 1200 سم مكعب[25]. إنّ الابتداء هنا ليس لحظة في التاريخ، بل هو يقال على ما يجعل التاريخ ممكنا، وبالتالي فهو مجرد فكرة عقلية لا تعلق لها بالوقائع بل بشرط إمكان الوقائع. ولعل ذلك ما كان هيجل (Hegel) يسميه «الابتداء الأصيل»[26]. فنحن هاهنا في موقع انبجاس الزمن وانبلاج التاريخ بما هو امتداد أو قل هو «متصل»

24- صحيح البخاري، كتاب القدر، باب تحاجّ آدم وموسى عند الله (الحديث 6240 من ترقيم فتح الباري).

25- E. Mayer, Populations, espèces et évolutions, Paris, Hermann, 1974, p427.

26- Hegel, Science de la logique, p350.

(Continuum) فيه ماضياً وحاضرًا ومستقبلًا. أمّا الزمن الإلهي فأبدية حاضرة على الدوام لا ماضيَ فيها ولا مستقبل، بل هي ديمومة أبدية قائمة بالفعل لا بالقوة (Actus purus) وذلك هو وجه الفرق الكبير بين الإله والإنسان، بين اللامتناهي والمتناهي. فللّه الأبدية المطلقة وللإنسان التاريخ.

واعتبارا إلى أنّ الزمان بأقطاره الثلاثة يمتنع عليه أن يتكوّر على ذاته فيجمع أبعاده الثلاثة في لحظة حضوره على غرار ثعبان نيتشة، فإنّه لا يكون إلا امتدادا تتبلور إمكانياته لحظة بلحظة، فتكون ديمومته خلقا متجددا وإبداعا لا ينتهي. فالتقدير الرباني، من حيث هو تزمينٌ للوجود البشري، معناه الاحتمالي أنّ الله هيأ الإنسان للتقدم الدائم والتحسن المطرد وتراكم المكاسب، وجعل أفضل لحظات وجوده أمامه لا وراءه، وفي مستقبله لا في ماضيه.

وفي هذا السياق التأويلي كتب محمد إقبال في تجديد الفكر الديني في الاسلام يقول في نَفَسٍ بركسوني ما يلي: «إنّ الزمن ككلية عضوية هو ما يعنيه القرآن بعبارة القدر؛ عبارة غالبًا ما تم تأويلها على وجه الخطأ سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه. إنّ القدر ليس شيئا آخر غير الزمن منظورًا إليه في ما قبل انكشاف إمكانياته المتعددة، وإن قدر شيء ما ليس قضاءً ثابتًا متحجرًا يفعل فعله من الخارج مثل مرب صارم متعال، بل هو المدى الداخلي لشيء ما، ومجمل إمكانياته القابلة للتحقق، وإذا ما كان الزمن شيئاً واقعيّاً فإنّ كل لحظة من لحظات الحياة الواقعية ستكون أصيلة إذن وتتمخض عما هو جديد حقًّا وغير متوقع سلفًا. وفي القرآن يرد ما معناه أنّ الله له في خلقه في كل يوم شأن جديد. إنّ الوجود داخل الزمن الواقعي يعني إعادة خلق الزمن في كل لحظة، وأن يكون المبدع حرًّا حريةً مطلقةً وأصيلاً في خلقه. إنّ الكون في مجمله عبارة عن حركة إبداع متحررة من كل القيود»[27].

غير أنّ هذا التأويل الذي استأنسنا فيه بمحمد إقبال لا يبدو -على وجاهته المحتملة -كافيًا، وهو لا يتلاءم في تقديرنا مع ما يسميه الأصوليون إشارة النص وهم يعنون بذلك «ما عرف بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر» دون أن يكون مقصودا مباشرة بالكلام، فمعناه يكون بالتّبع لا بالقصد.

فما يستخلص على جهة التدبر من النص القرآني غير ما ذهب إليه محمد إقبال في تأثير وايتهاد

27- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، دار الهداية، 2000 ، راجع الترجمة عن الأصل الانجليزي:

Alfred North Whitehead, Process § Reality,The free Press, New York, 1978. (first edition 1927 - 1928).

(Whitehead)[28] وبركسون (Bergson) تأثيًرا يكاد لا يخفى. ذلك أنّ القرار الإلهي اتخذ قبل التزمن واكتشاف إمكانات التقدم والتحسن في الذات البشرية. ثم إنّ علة «عصيان» آدم سابقة منطقيا على العصيان ذاته سبقَ السبب للأثر. وهي بالتالي «علة» من نوع خاص لا تعلق لها بالزمن، ولا تحدد لها به أو فيه، مثل ما هو الشأن في العلة الطبيعية عامة، المادي منها والنفسي، وهي علة لا تعمل إلاّ في الزمن، بحسب القبل والبعد، والسابق واللاحق منطقيًّا وزمانيًّا، ولذلك نسميها العلة المحايثة، المدلول عليها بالتصور المحايث، وهو التصور الذي لا يشتغل إلاّ في إطاري الزمان والمكان، أي التجربة الفيزيائية أو النفسانية، في حين أنّنا هاهنا إزاء تصور ما لعلة سابقة للتزمن وبالتالي لايمكن تصورها إلّا متعاليةً أو مثاليةً أي مطلقةً.

فما يمكن أن تكون تلك العلية التي لا ينطبق عليها الحدس الزماني ولا التصور الآلي أو النفسي، وهي مع ذلك دائما قدر الله في الإنسان ولكنّها علية متعالية فهي قبلية وفاعلة ومطلقة، ولكنها غير متزمّنة لأنّ التزمن ابتدأ منها، وبها، فلا تحدد لها بشيء خارج عنها.

إنّ تلك العلية هي التي يسميها كانط في نقد العقل المحض «الحرية»، بما هي القدرة على ابتداء سلسلة من الظواهر الطبيعية ابتداءً مطلقًا، لأنّه ليس ثمة –طبيعيًّا وإنسانيًّا- ما يحتّمه ولا حتى ما يبرره أو يفسره، فالحرية علية لا علة في وجودنا إلاّ إذا التمسنا لها علة في الحرية الإلهية ذاتها. ولأمر كهذا كانت بشرى أنّ الإله خلق «الإنسان في أحسن تقويم» بل «على صورته».

وليس يتعلق الأمر بشبه جسمي فالإله «ليس كمثله شيء» [29]، ولا بتناسب في العقل فالإله هو العقل الكلي اللامتناهي، في حين أنّ العقل الإنساني متناهٍ بالضرورة، ومعرّضٌ للخطإ والصواب والشك والحيرة، وإنّما التشابه في الحرية فهي –بتقدير الهي - مطلقة عند الإنسان وعند الإله، وهو وجه الشبه الوحيد بينهما. فالإنسان حر بالإطلاق إذ بمستطاعه أن يؤكّد وينفي ويقبل ويدبر، بل له أن يرفض حتى التسليم بالحقائق البديهية، وله أن يرى الحق حقًّا وينكره، وللطاغية أن يجلده ما شاء، وحتى أن يقتله، ولكنّ جثته ستبقى شاهدة على حرية لا مستطاع لأحد عليها.

وليس من المستبعد أن تكون تلك الحرية هي التكريم الإلهي لبني آدم وتفضيلهم: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا

28- Alfred North Whitehead, Process § Reality.

29- الشورى 11.

تفضيلا»[30]. وهو ما يلزمنا ببيان ما يمكن أن تقوم من العلاقات بين الكرم والحرية من ناحية، وبمزيد تعميق النظر في العلاقة بين الحرية والعقلانية من ناحية أخرى.

لا تثريب على المفسرين الذين ذهبوا كالزّمخشري وابن كثير والطَبَري الخ، إلى وضع ذلك التكريم في استقامة القامة و الأكل باليدين والوجه الحسن و نعمة العقل أو تسخير جميع ما في الأرض. بل من المفسرين من ذهب إلى أنّ الله كرّم الإنسان، أنثى كان أم ذكرا[31] بأن سلطه على جميع خلقه.

ويحق للمفسرين أن يضيفوا بامتنان لا مزيد عليه تميز طريقة خلق آدم. فالخلق الإلهي لما خلق، كان بتوسط اللغة أي أنّ السببية الإلهية كانت لا مباشرة وعن بعد، على معنى أنّه إن أراد شيئا أمره بالكون فيكون: «إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون»[32]. صحيح أنّه يبدو أنّ الرب خلق كائنات أخرى بسببية مباشرة مثل «جنة عدن« و«طوبى» على ما يذكر الشيخ محي الدين ابن عربي[33] ولكن بيد واحدة. أمّا آدم فهو الموجود الوحيد الذي خلقه بيديه[34] وكانت كلتاهما يمينا. وتلك لطيفة رمزية تشير إلى سببية مباشرة تفترض «التماس» و«التجاور» (Con-tigüité) وهي- أخلاقيا - سببية مباركة خصّ بها الإنسان.

غير أنّ أشكال التكريم هذه –على أهميتها- ليست هي التي كانت بها إنسايتنا فينا، ولا هي التي فضّلنا بها -نحن معشر البشر- على العالمين. وذلك معنى لطيف لا يستقيم لقائله إلاّ مع حسن الظن بالله. فالمتكرم عامة –فضلا عن أن يكون إلها- لا يتكرّم إلا بأحسن ما عنده لا بالحسن ولا بالوسط منه فضلا عن الرديء، كما ظن ذلك الغزالي –غفر الله له- فرخّص للزوجة في التكرم من بيت الزوجية في حالة واحدة، أن يكون المتكرّم به «الرطب من الطعام الذي يخاف فساده»[35].

والكرم بادرة لا تكون عن سؤال، ولا تقع في أفق انتظار حق ما. فالرب كرم الإنسان دون أن يطلب الإنسان ذلك وما كان له أن يطالبه به لأنّه ببساطة لم يشهد خلقه. ثم إنّ تلك البادرة لا

30- الإسراء 70.

31- انظر سورة المعارج 18-19 والعصر 2-3 حيث يتبين أنّ لفظ الإنسان واقع على التذكير والتأنيث كما في التوراة (سفر التكوين 2 (19 و2-17) وعلى المفرد والجمع.

32- يس 82.

33- ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، د.ت ص288 انظر أيضا الجزء الثاني ص75.

34- «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»، سورة (ص) ، آية (75).

35- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربيّة، [د-ت]،ج2 ،ص 60.

تتنزل في منطق «التبادل» عموما، حيث أنّ الله «غني عن العالمين». وبالتالي فإنّ إدراك معنى هذه البادرة يتطلب تجاوز مستطاع الحس السليم القاضي بأن يكون ما أخذ على قدر ما أعطى، على غرار توازن المبتدأ والمنتهى في التحولات الكيمياوية وفقا لمبدأ لافوزييه (Lavoisier) في بقاء المادة، أو وفقا لقيمة العدل حيث يكون العقاب على قدر الجريمة.

فمن حيث هو بادرة، فإنّ الكرم يتماهى مع الحرية إذ هو مثلها لا علّة له ولا غاية له خارج ذاته، خلافا للصدقة يبتغي بها المتصدق وجه ربه، أو رضى الناس أو للإيثار باعتباره عطاء المحتاج للمحتاج لسد الحاجة، وعلى نقيض الهبة كما درسها مارسال موس (Marcel Mauss) الهادفة –عن وعي أو عن غير وعي- إلى توثيق الصلات عبر التبادل بين «الوهب» و«الوهب الراجع» و«الوهب المتجدد»، أي بين الأنا والآخر دفعا لديناميكية التأنّس.

وبالتالي فإنّه ليس ثمة تفسير للكرم من شأنه أن يجعل منه أثرًا لاحقًا مشدودًا إلى علة سابقة فيندرج في سلسلة الحتمية الطبيعية أو الاجتماعية، وبوجه عام عالم الظواهر.

بل هو ابتداء بإطلاق لا تعلَّق له بسابق عليه، ومن حيث هو متعال عن التساوي والتوازن، فهو يتجاوز منطق الهوية وما يتأسس عليه من ضروب العقلانية العلمية والميتافيزيقا التقليدية.

غير أنّه لا شأن لهذا التجاوز بضروب من النعي متكاثرة اليوم. فالكرم بادرة تتجاوز في معانيها العقلانية ومنطق الهوية ومجازات «التعادلية» و«التوازن» والمعاملة بالمثل وتساوي الفعل ورد الفعل، دون أن يفقد ذلك شيئا من معقوليتها المتسامية. التي هي من قبيل ما سماه باشلار (Bachelard) -تأسيا بالحركة الأدبية الفرنسية التي شهدت في النصف الأول من القرن العشرين نشأة النزعة فوق- الواقعية (Sur-réaliste) -سمّاه فوق- العقلانية (Sur- rationalisme). وكان ذلك تبعا لما شهدته العلوم الفيزيائية من تحولات عميقة، مع ظهور نسبية أنشتاين والميكانيكا الكمية، ارتقت بالفكر إلى مصاف جديد غير مصاف عقلانية العلم النييوتوني-الديكارتي دون أن تمس من مكانتها، ولا من موضوعيتها، ولا من خصبها التفسيري. ويعني ذلك؛ أنّ هذا التجاوز تقدم وليس ارتدادا، وهو انتصار وليس هزيمةً، و توسعة في المجال العقلاني وتأكيد لمكاسبه، وليس تضييقًا فيه أو مجرد نفي له.

وإذا قدّرنا أنّ ذلك الكرم بمحدداته تلك إنّما هو صنو - للحرية كان لنا أن نذهب مع ديكارت إلى

أنّ الكرم الإنساني من حيث هو من انفعالات النفس «مفتاح جميع الفضائل»[36]، أي شرط إمكانها كما يقول كانط. والأقرب إلى الحق أنّ ذلك هو المعنى الذي ذهب إليه العربي حين وضع الكرم جماع الفضائل في مقابل اللؤم جماع الرذائل. وليس مما يحتاج إليه التذكير بالمتنبي أو السموأل.

أما حقيقة الكرم حين نصرف النظر عن المكانة الاجتماعية التي يحظى بها «النبلاء»، ولا نلتفت كما يفعل عالم الاجتماع إلى ما يحف بتلك القيمة من معانٍ من الفقر والغنى والجاه والعجز والتمييز الجنسي [37]، فهو «الذي يجعل الإنسان يحترم نفسه إلى أعلى درجة يمكنه بحق أن يحترم ذاته بها (وهو) يقوم في جزء منه فقط في أنّ هذا الإنسان يعرف بأن ليس هناك من شيء ينتمي له بحق ويخصه مثل التصرف الحر في إرادته، ولا يمكن أن يقرظ أو يلام إلاّ لحسن استعماله أو لسوء استعماله لهذه الحرية الموضوعة تحت تصرفه»[38].

والحق أنّ احترام الذات لا يستقيم في عرف ديكارت كما عند كل ذي حس سليم إلاّ باحترام الآخرين، ذلك أنّ الذين يعون ذواتهم على هذا النحو ويرتقون إلى الشعور بتماسك قيم الكرم والحرية في أنفسهم «يقتنعون بسهولة بأنّ كل واحد من بقية البشر يستطيع أيضا أن يمتلك مثل هذه المعرفة وهذا الشعور عن ذاته لأن ليس في هذا الأمر أي شيء يعتمد على الغير لهذا فهم لا يحتقرون أبدا أي شخص. ومع أنّهم كثيرا ما يرون بأنّ الآخرين يرتكبون أخطاء تظهر ضعفهم إلا أنّهم مع ذلك يميلون أكثر إلى عذرهم بدل لومهم، وإلى الاعتقاد بأنّهم يرتكبون أخطاءهم بالأحرى بسبب نقص في المعرفة وليس بسبب نقص في إرادتهم الحسنة الخيرة»[39]. وجلّي أنّ في اعتبار الأنا «غيرًا» أو اعتبار الغير «الأنا الآخر» إقرارًا بالمساواة بين البشر لا في العقل فحسب، كما وضعته الجملة الافتتاحية في مقالة المنهج مؤكدةً أنّ «الحس السليم أعدل الأشياء توزيعا بين الناس»[40]، ولكن أيضا في الحياة العملية داخل المجتمع. وهكذا لا تكون المساواة مبدأً مجردًا يؤكده التنظير على قدر ما ينفيه المراس اليومي، كالقول بتساوي الناس يوم الحساب وتفاضلهم وهبًا لا كسبًا في الحياة الاجتماعية.

وهكذا نتبيّن بنية فكرة الكرم. فهي تتماهى مع الحرية باعتبارها قدر اللاهوت في الناسوت،

36- R. Descartes, Les passions de l'âme, Troisième partie, §161 , A§T, p454

37- مما يجدر أن نشير إليه أنّه ساد الاعتقاد عندنا كما عند غيرنا من أمم الدنيا أنّ من فضائل الرجال ما هو نقائص النساء، من ذلك أنّه يحمد الرجل على شجاعته والمرأة على جبنها لأنّه يجعلها تطلب حمى بعلها، وللرجل فضيلة الكرم وعلى المرأة البخل حفظا لمالها ولمال زوجها من ناحية، وحتى لا يتخذ الكرم وسيلة إلى الطمع فيها «فمتى علم منها الجود بما يطلب منها فلربما جر الطمع فيها إلى أمر آخر وراء ذلك «انظر عبد الرحمان البرقوقي، دولة النساء، القاهرة، 1945، ص265.

38-بيروت، 1993، ص96 ديكارت، انفعالات النفس، الجزء الثالث، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي.

39- ديكارت، م.ن فصل 154 ص97.

40- Descartes, Discours de la méthode, A§T ,Vol VI, p1.

وتفضي إلى احترم الذات باعتبارها موضع التجلي الإلهي وتمنع أن يكون تعظيم الله مشفوعا باحتقار الإنسان. وهو امتناع لازم عن أنّ الإنسان على «صورة القديم»[41] و«من وجد على صورة شيء فذلك الشيء أيضا على صورته، فبنفس ما يرى صورته رأى من هو على صورته، وبنفس ما يعلم نفسه علم من هو على صورته»[42] «صبغه الله ومن أحسن من الله صبغة»؟[43]

وهي تهدي إلى احترام الآخر لا على جهة سالبة، كأن يلزم كلٌّ حدوده وينغلق على ذاته، بل على جهة موجبة باعتبار التعني الآخر[44] من موجبات «معية العيش» أو «التأنس» بديلا عن «التوحش». لذلك كان ديكارت سقراطي التمشي إذ أنّه اعتبر أنّ الانفتاح على الآخر قيمة عامة لا يلغيها ما قد يصدر عن الآخر من الرذيلة إذ ليس من رذيل بإرادته وعن دراية، بل عن غياب الحرية والمعرفة، والكريم يكره الرذيلة ولكنه لا يكره الرذيل.

ولا ريب في أنّ تلك الفضائل مفضية إلى المساواة نظرًا وعملاً, في مسار التأنس (Huminisation) وصيرورة التاريخ وبناء الحضارة.

وعلى هذا الأساس تكون الحرية خيرا كلَّها، وليس يمكن أن تكون شرًّا ولا سببًا لشر، لا في علاقة الإنسان بالله، ولا في علاقته بالإنسان داخل المجتمع، ولا في علاقته بالعالم. ومن باب أولى وأحرى أنّه لا يمكن بحال من الأحوال اعتبار الحرية ذاتها «الشر الأصلي» أو«الخطيئة الأولى». ولعلّ ذلك بعض ما ترمز إليه في الإسلام عملية تلقّي «آدم من ربه كلمات فتاب عليه»[45].

ولنا أن نذهب إلى أنّ هذه البنية تشكل في تظافر مكوناتها ما يمكن أن نسميه «التفضيل» الإلهي، وهو لا يعني الإنسان في ماهيته من حيث هو كائن حرّ بإطلاق، ولكن من جهة علاقته بغيره عامة والكائنات العاقلة خاصة. وفي ذلك إشارة إلى ضرب من العلاقة السببية بين الحرية والتفضيل، إذ يمكن أن نقول إنّ الله فضّل الإنسان لأنّه الكائن الحر الوحيد –كما يأتي بيانه - تقديرا منه أنّ الحرية تاج القيم على رأس سيد المخلوقات.

وليس مما يحُول دون إمكان ما ذهبنا إليه أنّ التفضيل في منطوق اللفظ القرآني لم يشمل

41- ابن عربي، إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن، 1336 هـ /1919 م ص4.

42- م ن ص15.

43- انظر البقرة 138.

44- يقول ديكارت إنّ التوفر على إرادة طيبة إزاء جميع البشر بعض من الكرم. انظر انفعالات النفس، م.م فصل 187.

45- انظر البقرة 37.

«الجميع» بل «الكثير»، وهو فعلا لفظ يفيد التبعيض لا الشمول. بل من المفسرين من ذهب –وإن في تعسف لا مبرر له– إلى أنّ التفضيل إنّما يراد به «التفضيل المشاهد» كالتسلط على جميع المخلوقات الأرضية و«كفى بذلك تفضيلا عن البقية» كما يقول صاحب التحرير والتنوير[46] وكأنّه لم يقرأ قوله تعالى: «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكرون»[47] أو كأنّما فاته أنّ الكريم لا يقرمط في تكرمه ولا يهب الهين عليه أو «ما يخشى فساده»، فضلا عما في مقالته من خلط متوارث بين المتعالي والمحايث، بين المجال الفيزيائي والمجال الميتافيزيقي، وبين مفاهيم الذهن إذ يصف العالم أو يفسره فلا اشتغال لها إلاّ على الحسي المتناهي ضرورة، والمثل في إطلاقها إذ تلبّي ما يسميه كانط «أسنى مقاصد العقل» وفي مقدمتها الحرية في الممرّ وخلود الروح في المقرّ. فالوقوف عند «التفضيل المشاهد (...) وكفى بذلك تفضيلا» عجز عن الارتقاء إلى مستوى تعقل الكرم الرباني، وضيق فطنة يفضي إلى غرق في مادية فجّة لا تعي ذاتها فضلاً عن أنّها تلبس لبوس التقوى. وهو ما نلمسه في موقف ابن عاشور من الزمخشري إذ ظلمه ثلاثًا:

الأولى عندما اتهمه «بالتحكك على أهل السنة»، وهي تهمة قديمة ألصقت بالمعتزلة وبجميع من تجاسر على ضرب ما من التفكير، تمهيدا لمحاصرتهم فكريًّا وسياسيًّا إن لم يكن الفتك بهم عند الاقتضاء.

والثانية عندما اتهمه «بالتعسف لإرغام القرآن على تأييد مذهبه»، وهي تهمة لا تستقيم إلاّ بمصادرة مجانية هي أنّ التأويل السني الأشعري -مثلا- على ما فيه من عوج الاختيارات المبدئية وغموضها، هو الوحيد المطابق للقرآن نصًّا ومعنى. والتمسك الوثوقي بهذا الاعتقاد هو الذي حمل بن عاشور على توبيخ الزمخشري لأنّه «تجاوز حد الأدب في هذه المسألة في هذا المقام فاستوجب الغضاضة والملام». وهكذا يتحول إمكان الخطأ المعرفي إلى خطيئة أخلاقية كما هو الشأن في جميع المقالات الايديولوجية.

والثالثة تتعلق بهذا الخطأ المزعوم المتمثل في حمل لفظ «الكثير» على معنى «الجميع». ولئن كنا لا نملك في الأمر علما يعول عليه، فلنا التعويل على من هو أعلم منا فيه. فعندما يبعث عيسى إلى الناس ليبيّن لهم «بعض»[48] الذي يختلفون فيه، فهل في ذلك ما يفيد تبعيض الرسالة المسيحية، وقصرها على بعض وجوه خلاف القوم بدل شمولها؟ أم أنّ الأمر يقتضي حمل «البعض» على معنى

46- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، 1984.

47- انظر الجاثية 13.

48- انظر سورة الزخرف الآية 63 :«ولما جاء عيسى بالبيّنات قال قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه فاتقوا الله وأطيعون».

«الكل» كما ذهب إلى ذلك ابن العربي في أحكام القرآن، حيث بيّن أنّ «لغة العرب يأتي فيها العامّ كثيرا بمعنى الخاصّ، والخاصّ بمعنى العامّ»[49] كما في قول الشاعر: «أو يرتبط بعض النفس حمامها». ولما كانت كل نفس «لا تخلو من ارتباط الحمام بها» كان التبعيض معجميًّا يفيد التعميم دلاليًّا [50].

وإلى مثل ذلك ذهب المفسرون في معنى قوله: «هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين، تنزل على كل أفّاك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»[51] فحملوا لفظ «الأكثر» على معنى «الجميع» إذ ليس ثمة ما يفيد أنّ من بين الشياطين ما ليس كاذبًا.

ولنا أن نضيف إلى ذلك أنّ ألفاظ التقليل قد تفيد التكثير «كقول الرجل: يا غلام أطعمنا كسرة وأطعم السائل خمس تمرات، ومعناه أضعاف ما وقع اللفظ عليه» كما يقول الجاحظ[52]، فضلا على أنه «العرب تعودت الترخص في اللغة» كما يستفاد من مقالة الشاطبي مثلا في الموافقات[53] أو ابن سيدة في المخصص[54].

فإذا أضفنا إلى هذا الترخّص في اللغة كما جرى عليه اللسان العربي، بعض ما نسبه المحدثون إلى الرسول العربي كان لنا من المؤشرات ما يسمح بالقول بعموم التفضيل الإلهي للإنسان ليشمل جميع مخلوقاته دون استثناء «جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت» كما زعم ذلك الكلبي[55] دون حجة تذكر. فقد أورد بعض المفسرين أنّه «لما خلق الله آدم وذريته قال الملائكة: يارب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة فقال تعالى: لا أجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له: كن فكان»[56].

ولنا هنا أن نتساءل عن علة كونية التفضيل الرباني للإنسان لنعود على بدء، وهو أنّ علة كونية التفضيل كميًّا أو عدديًّا هي عين علة التفضيل كيفيًّا أو بالماهية وهى الحرية. وقد جاء في التراث الإسلامي حديث أخرجه الطبراني والبيهقي في الشّعب والخطيب في تاريخه عن عبد الله بن عمر قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من شيء أكرم على الله يوم القيامة من ابن آدم. قيل:

49- ابن العربي، أحكام القرآن، بيروت، دار المعرفة، [د-ت]. تفسير البغوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997.

50- م ن.

51- انظر الشعراء، 221-223.

52- الجاحظ، البخلاء، دار صادر، بيروت، 1963، ص171.

53- الشاطبي، الموافقات ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، د.ت ص64- 66.

54- ابن سيدة، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996، الجزء الخامس، السفر السابع عشر، ص213-215.

55- انظر تفسير البغوي للآية 70 من سورة النور.

56- انظر ابن كثير والطبري والبغوى. وقد يحسن التنبيه على أنّ صاحب فتح القدير الإمام الشوكاني نقل ما يكاد يسمح بالقول بصحة الحديث ولكننا نترك الأمر جانبا لأنّ الذي يعنينا ليس صحة نسبة الحديث أو فساده بل معناه. ومن معاني أن ينسب المسلم إلى نبيه قولا هو أنّه يجل معنى ذلك القول حتى التقديس أو يوليه أهمية خطيرة في الحياة العملية فيرفعه إلى الرسول حثًّا على التصديق به بصرف النظر عن النوايا والغايات.

يا رسول الله ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة. الملائكة مجبرون بمنزلة الشمس والقمر»[57].

وهل بعد هذا البيان بيان؟ فحتى لو لم تصح نسبة المقالة إلى نبي الإسلام، فإنّها تعبر عن روح الإسلام وعن روح الفلسفة الحديثة سواء كما نتبينها –بنيويا -عند ديكارت أو عند كانط. **فالأول** جعل الإنسان على صورة الخالق لالتقائهما في موضع الإرادة الحرة اللامتناهية على ما بينهما من فوارق في القدرة والعلم. **والثاني** جعل من الحرية «واقعة عقلية» (Factum rationis) في وجود الإنسان من حيث هو كائن عقلي (Ens rationis). وسواء تعلق الأمر بالدين حين نأتيه من باب حسن الظن بالله ذاتًا متعاليةً ليس كمثلها شيء، أو بالفلسفة الحديثة حين نأتيها من جهة إيمانها بالإنسان كائنًا حرًّا مفكرًا، فإنّنا نتيح لأنفسنا إمكانية تجاوز الكثير من الثنائيات الايدولوجية الفاسدة أو المنهجية المهلهلة.

فأما الثنائية الايديولوجية الفاسدة فهي تلك التي تصاغ في ألفاظ مختلفة لمعان متماهية، مثل ثنائية الإسلام والعلمانية، أو الحداثيين والعلمانيين، أو الأصالة والحداثة، أو الهوية والمعاصرة، إلى غير هذه وتلك من الأقوال الدالة على سوء فهم العنصرين المتقابلين معا، ذلك أنّ أصالة الوجود الإنساني بإطلاق إنّما هي الحرية ذاتها لا بصفتها مجرد تجربة نفسانية أو فسحة اجتماعية أو ظاهرة نسبية، بل بما هي قدر الله في الإنسانية، ولا مشاحنة عندنا في الأسامي، وقدر الله لا نسبية فيه ولا مساومة. فلا معنى أصلا لحرية نسبية ولا للمقابلة بين الحرية والقانون إلاّ في الأنظمة الفاسدة، باعتبار أنّ القانون هو الحرية ذاتها إذ تحمي مراسها. وقد كان روسو يقول: «ولدت الحرية يوم ولد القانون». ولذلك فليس القانون ما يحد الحرية –والحد ضرب من النفي- بل ما يؤكدها، وحرية الفرد لا تقف عند ما تبدأ حرية غيره كما يردد الكثير، بل إنّها لا تتحقق إلاّ بحرية غيره. لذلك كان من أعظم آثام الإنسانية أمس أن انقسمت داخل المجتمع الواحد إلى أسياد وعبيد، وكان من أعباء المحدثين –برًّا بالأجداد- أن يكفروا عن ذنوب القدامى لا بطلب المغفرة لهم فحسب، بل بمزيد الانصراف إلى قضايا الحرية حيثما كانت اليوم وفي فلسطين بالخصوص. فالأصالة الحق قوامها الإيمان بتلك الحرية باعتبارها قدر الله فينا كما أنّ الحداثة الحق جهاد في سبيل تحقيق الحرية في حاضر البشرية. لذلك كان المحدثون أقرب الأجيال التاريخية إلى الله وأوفاهم لإرادته المتعالية. وإذا كان لابد من حسم ما سمي بخصومة القدامى والمحدثين سواء عندنا[58] أو

57- الشوكاني، فتح القدير، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير/ دار الكلم الطيّب، 1414 هـ.

58- انظر على سبيل المثال طه حسين، «القدماء والمحدثون» في حديث الأربعاء، القاهرة 1925 ص1-70.

في انجلترا[59] وفرنسا[60] وفي أوروبا عامة[61] أمكن أن نقول إنّ القديم من "حلب الدهر أشطره" فكان أطول عمرًا، وأكثر تجاربَ، وأغنى معرفةً حتى وإن لم يكن –أحيانًا- أبعد حكمةً، وهو ما يصدق على أجيال الحاضر أكثر مما يصدق على أجيال الماضي لطراوة العود وحداثة العهود وكثرة القيود. أقلّ ما يمكن التسليم به أنّ «القدامى» كانوا رجالا ونحن المحدثين رجال، وحكمة هؤلاء لا تقلّ خطرا عن حكمة أولائك[62].

وأما الثنائية المهلهلة فهي من قبيل منهجي. فكثيرا ما يقابل الدارسون -على جهة التمييز المنهجي- بين الدين بصفته عقيدةً شخصيةً، والدين بصفته واقعةً اجتماعيةً، أو بين الدين باعتباره ظاهرةً تاريخية والدين باعتباره رسالةً سماويةً الخ. وعن هذه الثنائية تنتج ثنائية ثانية يقوم فيها التقابل بين «الفهم» و«التفسير» منهجًا و«علوم الطبيعة» و«علوم الإنسان» موضوعًا [63] و«الدقيق» و«التقريبي» نتائجَ.

ونحن لا ندّعي أنّ هذا التمييز خطأ كله، ولكن لنا شكوك على متانته، ستبقى قائمة، ما لم نسائله –قبل كلّ شيء- عن سلامة قبلياته الصامتة. فهو يفترض –في ما يفترض- وجود موضوعات علمية جاهزة وكأنّما هي «معطيات غفل» (données brutes) أو «وقائع خام»، في حين أنّ موضوعات العلم منشآت عقلية يكاد يكون محالا فصل ما فيها من إضفاء الذات عما فيها من تأثير «الواقع». ولعل الكسندر كواريه[64] قد وفق إلى حد بعيد في بيان التّماهي بين آثار باراسالز العلمية (Paracelse) وشخصية باراسالز فكرًا وإحساسًا ووجدانًا، حتى لكأنّ موضوعاته الفكرية الخارجية بغموضها وجسارتها وسذاجتها شاهد حق على ذاتيته الداخلية بما يتعاورها من الأحاسيس والأفكار، ومن شوق إلى تجديد العلم وشعور بالعجز عن الفوز به عجزًا يتحول إلى هذيان لا يضبط أراد أن يكون ضحيته ابن سينا وجالينوسا. فشخصية باراسالز أو ذاتيته هي مجموع تجلياتها في إنجازاتها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما نقترح من الرؤى المنهجية قد يضيع علينا فرصة اقتناص الفردي

59- Richard Foster Jones, Ancients and moderns. A study of the Rise of the Scientific Movement I, Seventeenth -Century England, Dover Publications, New-York, 1961.

60- Hubert Gillot, La querelle des anciens et des modernes, Slatkine Reprints, Genève, 1968.

61- J. Bronowski and Bruce Mazilish, The Western Intellectual Tradition, Pelican Book, Great Britan, 1963.

62- André Comte-Sponville §Luc Ferry, La sagesse des modernes. Dix questions à notre temps. Paris , Robert Laffont, 1998.

63- انظر في ذلك على سبيل المثال

Paul Guillaume , Introduction à la psychologie, Paris , Vrin, 1964, p11 -17.

64- Alexandre Koyré, Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand, Paris, Gallimard, 1971, p75 -129

والجواني وفيض الوجدان إذ «لا علم إلاّ بالعام». غير أنّ عزاءنا أنّه ما من أحد استطاع النفاذ إلى تلك المنطقة الحميمة حتى صاحبها نفسه؟ كيف يعيش كلّ منا إيمانه الديني؟ وكيف يكون عشقه؟ وكيف تكون حيرته ويقينه؟ فذلك ما لا يعلمه إلاّ «مقلب القلوب» وإن كان لعلم النفس التحليلي ألف مدخل له لا يفوت المجتهد أن يستفيد منها ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وبوجه عام، فإنّ ما يمكن أن يعتبر نظرية في «الطبيعة الإنسانية»، أو في «الذاتية» أو الشخصية، إنّما يستمد مما أنجز الإنسان في العالم الخارجي، مثلما اعتبر كانط أنّ نظرية نقدية في العقل، إنّما هي –حين تعي شروطها- نظرية في العلم الإقليدي –النيوتوني[65] أو كما اعتبر باشلار أنّ نظرية في العقل إنّما هي –ضرورة- نظرية منقدرة على الحساب والهندسة والفيزيا، وأنّ كل تنظير في العقل خارج تلك المراجع، إنّما هو«فلسفة فلاسفة» وهي عنده «فلسفة بائدة»[66].

وإذا كان الأمر كذلك أصبح من الممكن منهجيا تأمّل اقتناص الذاتي في الموضوعي، والباطني في البراني، والتخفي في التجلي، والسماوي في التاريخي، حتى لكأنّ الظواهر كتاب مفتوح على البواطن، والسفليات مجلى العلويات. خذ لك مثلا: كيف لنا أن نفهم أنّ من المفسرين من عنعن ما شاءت له العنعنة ليؤكد أنّ حوريات الجنة «عربا أترابا» عمرهن 33 سنة؟ وهل من محض الصدفة أن يسود الاعتقاد في وفاة الخلفاء الراشدين الثلاثة، أبي بكر وعمر وعلى في الثالثة والستين من العمر في حين أنّ مداخل الشك في سنة ميلادهم قائمة؟ وهل من أسرار الوجود المنغلق على الفهم الإنساني أن يسيطر التسبيع منذ البابليين على ثقافة البحر المتوسط عامة، والملة الإبراهمية خاصة، في وجوه لا تحصى من الحياة حتى بداياتها الغائضة في الرحم[67]؟ كيف يمكن تأويل «ظلمات» الجنين الثلاث في ضوء تاريخ العلم البيولوجي وعلم الأجنة قبل الإسلام، دون أدنى مساس بالمعجزة القرآنية؟ هل يكمن الإعجاز العلمي في القرآن في الإشارة الرمزية إلى ما سيكتشف العلم حتى ولو تمّ ذلك مستقبلاً في غير ديار الإسلام، كما هو الحال منذ أربعة قرون على الأقل، أم في الحث البيّن على اكتساب علم العصر، باعتباره أدنى شروط إمكان الانطلاقة الفكرية الخلاقة وأول شروط

65- وهو ما يتجلى في ما سماه كانط «الاستنباط المتعالي» انظر

E.Kant, Critique de la raison pure, In Oeuves I, Paris, Gallimard(Pléiade), p842 -843.

66-G.Bachelard, La philosophie du non, Paris, PUF, 1975, p144 -145: « En somme, la science instruit la raison(…). En général, l'esprit doit se plier aux conditions du savoir. Il doit créer en lui une structure correspondante à la structure du savoir (…). La raison, encore une fois doit obéir à la science. La géométrie, la physique, l'arithmétique sont des sciences; la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable, n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée»

67-انظر بقايا ذلك الاعتقاد حتى عند بعض المسلمين أنفسهم وهو ما يستثير غضب ابن عربي في أحكام القران بيروت، دار المعرفة، د ت ج3. ص1109

وللقارئ أن يقارن المقالة التي استفزت ابن العربي بالمقالة التي سكن لها إخوان الصفاء في رسائلهم. انظر رسائل اخوان الصفاء، دار صادر، بيروت، د ت، ج2، ص 434-442.

صحة انتماء المسلم إلى زمانه؟ هل كانت الإنسانية في حاجة إلى إشارة ربانية لتعلم أنّ الروم الذين غلبوا في أدنى الأرض سيغلبون غدًا، والحال أنّ الحرب بين الفرس والإغريق قديمة قدم الدهر وهي يوم لهذا ويوم لذاك؟ أم أنّ المعجزة القرآنية في الحض على معرفة قوى التاريخ الراهنة عامة، حتى يختار المسلم-عن بيّنة- موضعه منها؟ هل المعجزة القرآنية في الإنباء من وراء حجب مكثفة بغيب لا تثريب على المسلم إن لم يهتد إليه، فانتظر ثمار جهد غيره ليتفطن إلى ما عنده من الخير، أم في شدّ الانتباه إلى واجب «أخذ الكتاب بقوة» وامتلاك علم الحاضر، في بعديه الطبيعي كعلم الأجنة، والإنساني كالتاريخ، بحيث يلام المسلم –وجوبا-على التقصير في كسبه وهو الذي كان أول أوامر ربه إليه أن «اقرأ»؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يكون واجب المسلم اليوم أن يجعل اكتساب المعرفة «فرض عين» ليتدارك تقاعس السلف موضوعيا في السيطرة على المعارف منذ أربعة قرون على الأقل، فضلا عن المساهمة في إنتاجها، والاستغفار لهم بمضاعفة الجهد في كسب معركة التقدم العلمي –التكنولوجي الراهنة، على غرار ما سبق أن بينّا أنّه عليه أن يستغفر لهم على تهاونهم في مسألة الحرية قرونا طويلةً؟ وهل تلك المعركة إلاّ من معارك اكتساب ما به حداثة عصرنا الذي أكرهنا القعود عن أداء الواجب فيه على أن نعيش على هامشه؟ وإذا كان الأمر كذلك، أليس هراش «الأصوليين» ضد «الحداثيين» شكلا جديدا من أشكال تعميق التخلف؟ وهل معركتنا الحرية والعلم إلاّ من صميم الإيمان بالله ومن عمق أحلام الإنسانية نقوم لها اليوم بعد طول غفلة عنها؟



الفن والدين
من خلال كتابات غادامار أو في معاني الألفة مع العالم

د. أم الزين بنشيخة المسكيني*

تقديم:

كلّ شيء يوجد في اللغة. لا مفرّ من الكلمات؛ فهي تحاصرنا، لكنّها لا تغلق علينا العالم، بل تفتحه نحو آفاق من المعنى والفهم المغاير. وحتى صمت اللغة ليس صمتاً، بل هو أيضاً جزء من اللغة حينما تُصاب بسوء الفهم أو بعدمه. فتنتج أحكام مسبقة عمّا يحدث، وتتراكم الحُجُبُ شيئاً فشيئاً إلى أن تُصاب كلماتنا بالتحجّر. وحين تسقط اللغة في نفق المتعصّبين لما فهموا عن أنفسهم، يسقط العالم الخاص بأهل تلك اللغة في سوء فهم قد يكون غير قابل للمعالجة إلاّ متى نهضنا بإيقاظ معاني الكلمات التي لا نملك غيرها، كي ننتمي انتماءً إيجابيًّا إلى عالم مشترك. ذاك هو بعض من رسالة فلسفية تخصّنا تحديدًا هي ما ينادي إليه الفيلسوف الألماني المعاصر غادامار. إنّ الأمر يتعلّق بالهرمينوطيقا؛ أي بإنقاذ اللغة من كل أشكال التحجّر الذي يصيبها كلّما تمسّك أهلها بالتعصّب لأحكامهم المسبقة ولفهمهم المتجمّد لأنفسهم. تلك هي دلالةالهرمينوطيقا أو فنّ الفهم؛ فالفهم ليس مجرّد عملية شكلية تحدث حول ما نقوله عن الأشياء التي هي عالمنا. إنّما الفهمفنّ برمّته يملك شروطه التأويلية وادّعاء الحقيقة الخاصّ به والمعنى المتجدّد الذي يعد به وأفق الانتظار الخاصّ به.

إنّ الغرض من هذا المقال هو محاولة رصد أشكال العلاقة الممكنة بين الدين والفنّ في عصر عسُر فيه التفاهم بين أبناء العالم الواحد حول شكل الحياة الممكنة وشكل التعايش في ظلّ صدام الهويات وصدام الأجندات وغموض الخرائط. وربّما في الأمر سوء فهم لشكل الإنسانية الممكنة في ظلّ ما يحدث بعد الثورات العربية. سنتّخذ إذن، من كتابات الفيلسوف المعاصر غادامار مصدرًا لفهم فنّ الفهم الممكن لأنفسنا الحالية بما هي تقوم على شكل من الهويّة السردية، حيث يلعب الدين والفنّ فيها دورًا أساسيًّا، والتي تظلّ في حاجة إلى تجديد ترسانتها التأويليةفي فهمها لمصيرها التاريخي الحالي داخل أفق الإنسانية الحالية.

---

* باحثة وأكاديمية من تونس.

الفنّ والدين: علاقة متوتّرة منذ أن تُكتب هكذا على نحو عابر.كلمتان تحملان تاريخًا تراكمت فيه الأحكام المسبقة وسوء الفهم إلى حدّ التوتّر بينهما. لقد وصل إلينا هذا الزوج المفهومي، وهو في حالة طلاق غامض.لكن ما وصل إلى أسماعنا ليس سوى صدى باهت لتصور حديث للشأن البشري عموماً. هذا التصوّر قائم في جوهره على ثنائية الذات والموضوع وعلى معاناة التجربة الإنسانية الحديثة منعدم توفّرها على جهاز مفهومي خاصّ بها،بتميّزه عن نموذج الحقيقة في العلوم الصحيحة.

إنّ نقطة انطلاقنا في هذا المقال هو نصّ لغادامار (Gadamer) حول «الخبرة الجمالية والخبرة الدينية»[1]بتاريخ 1978. في هذا النصّ، نعثر على الأطروحة التالية وهي التي ستكون موضوع مقالنا: «إنّ السؤال الذي يكون مطروحا في هذه الصيغة:»لغة شعرية أم دينية؟» لهو سؤال يكون حتى دون حدود اللياقة عندما نكون في مواجهة تقاليد الفكر الهندي أو الصيني، لأنّنا هاهنا لا نستطيع حتى أن نسأل عمّا إذا كُنّا نتعامل مع الشعر أم مع الدين أم مع الفلسفة. فمن الواضح أنّ الجدال هو سمة مميّزة للتطوّر العقلي والروحي في الغرب»[2].

سوف نعمل على شرح هذه الأطروحة من خلال ثلاث مراحل:نتوقّف فيها **أوّلا** عند معالم مفهوم الهرمينوطيقا أفقًا جديدًا للتفلسف لدى المعاصرين في معنى فنّ للفهم وللتفاهم مع الآخر في أفق كائنات موجودة من أجل اللغة. ونمرّ **ثانياً** إلى فهم تأويلية الأثر الفني بوصفه خيطًا استكشافيّاً ناظماً لكل التجربة البشرية. ثمّ نمرّ ثالثاً إلى طبيعة النصّ الديني بوصفه وعدًا يستجيب لكونية هرمينوطيقية بامتياز. من أجل أن ننتهي أخيراًإلى رصد أوجه اللقاء بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية من خلال اشتراكهما في نسج خيوط الحياة المشتركة ضمن أفق الألفة مع العالم.

1. الهرمينوطيقا: تجربة فهم من أجل الألفة مع العالم

ينطلق غادامار في نصوصه المنشورة ضمن كتاب فنّ الفهم من الجدال الفلسفي القائمبين الإرث الرومنسي والمدرسة التاريخية(البنيوية والألسنية)حول ما سمّاه هيغل علوم الروح.[3]

والسؤال الخفي هو التالي: هل مازال بوسعنا اليوم الحديث عن فصل حداثوي بين علوم الطبيعة

1-انظر: هانس جورج غادامار، تجلّي الجميل، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشرح د.سعيد توفيق، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 283-303.

2- المرجع نفسه، ص3.

3-H.G. Gadamer, L’art de comprendre. Ecrits 2. Herméneutique et champs de l’expérience humaine, Paris,Aubier, 1991, p.11.

وعلوم الروح؟ وذلك في معنى محدّد: أنّ الحقيقة هي دوماً حكر على علوم الطبيعة في حين أنّ علوم الروح هي تجارب بلا مفهوم؟ وبلا حقيقة أصلاً؟

غادامار يجيبنا إجابة مغايرة: علينا أن نجدّد ترسانتنا المفهومية وسلوكنا النظري تجاه حقل التجربة البشرية بما هي مفتوحة على الثقافة والتاريخ والرمز والمقدّس وكل أبعاد الحياة الاجتماعية المشتركة. هناك تحوير نظري إذن، من الضروري إجراؤه: علينا تغيير الثنائي التقليدي»علوم الطبيعة-علوم الروحبأفق تفلسف جديد هو: كونية التجربة الهرمينوطيقية. ما معنى الهرمينوطيقا إذن؟

يجيبنا غادامار ضمن نصّ له بعنوان «الهرمينوطيقا وفلسفة الفنّ» قائلاً: «إنّ الهرمينوطيقا من وجهة نظر مصيرها الأصلي، إنّما هي فنّ التفسير والتبليغ، وذلك بفضل جهد شخصي لتفسير ما قيل من طرف الآخرين وما يمثل أمامنا في التراث، حيثما يكون التراث غير مفهوم على نحو مباشر»[4] إنّ من مهامّ الهرمينوطيقا أن «تجتنب سوء الفهم»[5].

ومن هذا المنظور، يعيدنا غادامارإلى هرمس أبي فنّ التفسير والفهم، قائلاً: «ليس في الأمر أيّ شطط، أن تدين الهرمينوطيقا، باسمها إلى هرمس مفسّر الرسالة الإلهية إلى البشر، وذلكمن حيث هي فنّ إفهام شخص ما قيل في لغة أجنبية. وحين نتذكّر هذا الاشتقاق للهرمينوطيقا، فإنّه يصير واضحاً تماماً أنّ الأمر يتعلّق بحدث لغويّ، بترجمة لغة في لغة أخرى، وبالتالي بالعلاقة بين لغتين»[6]. ما نفهمه من هذا النصّ لغادامار هو أنّ الهرمينوطيقا هي عملية فهم وتفسير موجّهةإلى شخص آخر لشيء يقال في لغة مغايرة. ذلك أنّ كل قول إنما يقول دوماً شيئاً ما لشخص آخر. ليس ثمّة قول بلا شيء يُقال. وليس ثمّة شيء يُقال إلاّ حينما ثمّة شخص ما هو في انتظار ذاك الذي يُقال. فالعملية التأويلية هي إذن عملية لغوية غير ممكنة إلاّ في أفق مشترك. هو أفق الاشتراك في المعنى وفي الحقيقة. ليس ثمّة قول دون معنى. وليس ثمّة قول دون ادّعاء حقيقة ما. وليس ثمّة حقيقة دون علاقة مع غير يشترك معنا في كينونة لغوية ما.

إنّ غادامار يستأنف بشكل ما كل الاكتشاف ما بعد الحديث لحقل اللغة، مثلما وقعمنذ المنعطف الرومنسي الذي اعتبر الشعر المطلق أو الشعر المحض هو اللغة الوحيدة للحقيقة، ومنذ التأويليين مع شلايرماخر ودلتاي وهمبولدت. ومنذ بنيوية العلامة لدى دي سوسير وبخاصة منذهيدغر

4-Ibid, p.142.

5-Ibid, p.143.

6-Ibid.

وفيتغنشتاين. وفي الحقيقةيعيد غادامار هذا الاكتشاف الحديث للغةتحديداً إلى هردروهمبولدت، من حيث إنهما قد وقّعا معاً اختراع فلسفة اللغة. يقول: «لقد عثر هردروهمبولدت في الطابع الإنساني الأصيل للغة الميزة اللغوية الأصلية للإنسان. هكذا استخرجا الأهمية الحاسمة لهذه الظاهرة ضمن التصور الإنساني للعالم»[7].

إنّ الأمر يتعلّق بالخروج من براديغم الذات إلى براديغم اللغة، حيث لم تعد اللغة وسيلة لحضور وعي ما إلى العالم. لكن علينا التنبيه هنا إلى الأطروحة الفلسفية العامة لغادامار:ليست اللغة وسيلة ولا واسطة ولا علامة على كوجيطو سابق عليها. نحن لا نستطيع التفكير إلاّ باللغة وعبرها ومن أجلها. وذلك يعني أنّ تغيّرًا عميقًا في تصوّرنا للإنسان قد وقع مع اكتشاف براديغم اللغة. لم نعد كوجيطو قبالة عالم هو جملة من الموضوعات تحت وصاية ذات تفكّر. يقول غادامار: «إنّنا لا نوجد أبدًا بوصفنا وعيًا قبالة العالم. نحن بالأحرى دوماً، داخل كل علم بأنفسنا وكل علم بالعالم، محاصرون باللغة التي هي لغتنا»[8]. إنّ الكينونة اللغوية التي لنا تحتاج إلى الهرمينوطيقا بما هي تفسير لما هو غريب عنّا، وذلك من أجل تجاوز حالة الاغتراب التي أصبحنا نحيا عليها داخل التصوّر العلمي الحديث للعالم القائم على نموذج اليقين مثلما تحدّده العلوم الطبيعية. إنّ الغرض من فنّ الفهم هو تحديدًا الدخول في حالة ألفة مع العالم ومع أنفسنا؛ فنحن لا نعرف من العالم إلاّ ما تسمح به مناهج العلم الحديث، في حين أنّ كينونتنا التاريخية هي دوماً أكبر ممّانعرفه حولها. ثمّة فيما قبل العالم الذي يختزله العلم في موضوعات علمية خاضعة للقيس والتجريب عالم آخر سابق عن عالم العلم هو ما سمّاه هوسرل يوماً «العالم المعيش».

ذاك هو العالم المقصود فهمه من طرف التجربة التأويلية، وذلك من أجل تحرير حقل التجربة البشرية بكل أبعادها الرمزية والتاريخية والمقدّسة من نموذج الحقيقة الموضوعية المستقلّة عن العالم الأليف لنا الذي هو عالمنا الخاصّ. فما يهمّ غادامار هو تحديدًا الحقيقة وليس المنهج أيةأولوية الحقيقة على المنهج. لكنّه لا يعترض على حقائق العلم الحديث، إنّما يرفض أن يقع اختزال الحقيقة في نموذج الحقيقة العلمية. الهرمينوطيقا هي نموذج مغاير وتجربة خصبة للعودة إلى المعيش ومساءلته والكشف عن معانيه التي وقع نسيانها أو إساءة فهمها، أو التي تكلّست من فرط غبار الأحكام المسبقة حولها؛ فنحن لم يعد بوسعنا أن نتعامل مع المجال الواسع للشأن البشري؛ أي مع التاريخ والفنّ والثقافة ومساحة المقدّس والرمز والسرد الخيال من خلال مناهج التفسير الطبيعي للظواهر. يقترح غادامارالهرمينوطيقا القائمة على اللعب والمحاكاة والرمز والاحتفال بما

7-Ibid, p.59.

8-Ibid, p.61.

هي كيفيات حدوث الحقيقة في حقل التجربة البشرية، ضدّ تشيئة العالم واختزال التاريخ في الموضوعية العلمية واختزال ما هو جمالي في النزاهة الجمالية. وذلك يعني أنّ غادامار يعترض على تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية التي لم تفعل غير تعميق الهوّة بيننا وبين العالم. إنّ اختزال الحقيقة في براديغم الذات والموضوع أدّى إلى تعكير الألفة بيننا وبين الأشياء وبالتالي إلى الاغتراب الذي ينبغي تجاوزه عبر فنّ فهم مغاير أو إتيقا للفهم المشترك.

ينطلق غادامار في كتاب الحقيقة والمنهج 1960 من «نقد للوعي الإستطيقي من أجل الدفاع عن تجربة الحقيقة التي تبلّغ لنا عبر الأثر الفني، ضدّ النظرية الإستطيقية التي تقبل أن تردّ إلى المفهوم العلمي للحقيقة»[9]. إنّ الأمر يتعلق لديه بالخروج من حقل الوعي الجمالي القائم على الذاتية كما أسسها كانط، إلى حقل أنطولوجيا الأثر الفني بوصفها الحقل النموذجي الذي ضمنه تنبثق الدلالة الأكثر خصوصية للتجربة البشرية.وهنا نقف على أطروحة غادامار القاضية بأنّ الفن هو تجربة الحقيقة الوحيدة التي لا يدركها؛ أي منهج علمي. وذلك أنّ «تجربة الفن هي الدافع الأكثر قوة الذي يجبر العلم على الاعتراف بحدوده»[10]. يرفض غادامار تعريف الحداثة بوصفها «نزعا للقداسة عن العالم»، كما يرفض اعتبارها حالة من التجاوز لما حدث من تجارب رمزية وثقافية في التراث أو التقليد. إنّ أهمّ ما كان يشغل غادامار هو الأطروحة التالية: لم يعد بوسعنا أن نختزل العقل في مجرّد العقل النظري أو العلمي بوصفه الأرغانون الوحيد للحقيقة. ليس ثمّة عقلانية متحرّرة تماماً منالأسطورة. إنّ الهرمينوطيقا بهذا المعنى تهدف إلى العثور على فنّ فهم للحقيقة في مجال التجربة البشرية أكثر أصالة من نموذج الحقيقة في علوم الطبيعة. ذاك الفنّ اسمه فنّ الفهم بما هو يتنزّل داخل وضعية حوارية اجتماعية مشتركة. إنّ فنّ الفهم هذا غير ممكن إلاّ باللغة، وداخل اللغة بما هي حدود تناهي كينونة البشر أنفسهم. نحن كائنات لغوية متناهية لا كيان لنا خارج ما نقوله حول أنفسنا. وبهذا المعنى ليست الهرمينوطيقا منهجاً قائماً على قواعد وتقنيات جاهزة لقراءة النصوص وتأويلها، بل هي بالأحرى البنية الأنطولوجية لنمط كينونة البشر في العالم. إنّ فنّ الفهم ليس مجرّد سلوك أنطولوجي من بين جملة سلوكاتنا الأخرى، إنّما هو نمط كينونتنا الخاصّ، وهي فنّ يهدف إلى فهم كل تجربة حقيقة تتجاوز حقل المناهج العلمية. إنّ الحقيقة غير قابلة للاختزال في نموذج الحقيقة التي ينتجها العلم. إنّ فنّ الفهم يرفض مواصلة الانتماء إلى الثنائيات الحديثة القائمة على تصور للعالم قوامه ثنائية الذات والموضوع والتناقض بين اللوغوس (Logos) والميتوس (Methos).

9- H. G. Gadamer, Vérité et méthode. Paris, Seuil,1996, p. 13.

10- Ibid. p.1.

في نصّ له تحت عنوان «ما هي الحقيقة؟» يتساءل غادامار بشكل إنكاري كما يلي: «ماهي الحقيقة؟.. يمكننا التعبير عن هذا السؤال كما يلي: هل أنّ العلم، مثلما يريد هو أن يقنعنا بذلك، هو الشكل الأخير والمؤتمن الوحيد على الحقيقة ؟... إلى أيّ مدى تكون المناهج العلمية مسؤولة عن أنّه ثمّة الكثير من الأسئلة التي لا يملك لها العلم إجابة، وهو مع ذلك يمنعنا من الخوض فيها ؟»[11]. إنّ ما يهدف إليه غادامار من مسألة الحقيقة هو تجاوز براديغم الحقيقة في المعنى الحديث لها بما هي «يقين» كما عيّن ذلك ديكارت[12]، وذلك من أجل فتح المجال أمام شكل مغاير من الحقيقة في مجال الشأن البشري. هذا الشكل من التجربة اسمه الهرمينوطيقا الكونية، وهي تقوم على وضعية الحوار حيث يكون السؤال والجواب والمعنى والحقيقة عناصر للوضعية التأويلية بما هي نمط اشتراك في الكينونة. يقول غادامار في هذا الصدد: «كلّما تساءلنا عن الحقيقة، أصبحنا بالضرورة سجناء وضعيّتنا التأويلية»[13]. إنّ طرح الأسئلة هو سّر كل وضعية تأويلية لكنّ الأهمّ من ذلك ليس فنّ التسآل في حدّ ذاته، بل هو أنّ الغاية من الأسئلة هي «القدرة على الاختراق الدائم لما يهيمن في شكل طبقة مغلقة وغير قابلة للاختراق لتصوّرات جاهزة مبتذلة، على جملة تفكيرنا ومعرفتنا. القدرة على تحيين هذا الأمر إلى حدّ يصير فيه ممكناً لنا أن نكتشف أسئلة جديدة وأجوبة جديدة: ذاك هو ما يمثّل مهمّة الباحث»[14].

بالإضافة إلى السؤال والجواب تحتاج التجربة التأويلية إلى عنصرين: المعاصرة؛ أي أنّه ثمّة إمكانية للتوليف بين الماضي والحاضر والمستقبل. يقول غادامار: «...لأنّ الحاضر يُحدّدُنا، فإنّ التاريخ يُكتبُ دوماً من جديد. ليس التاريخ مجرّد إعادة بناء، وليست مهمّته جعل الماضي معاصراً لنا، لكنّ لغز الفهم التاريخي ومشكلته تكمن في أنّ ما صار معاصراً قد كان دائماً بالنسبة إلينا معاصراً سلفاً، من حيث هو شيء ما يريد أن يكون حقيقياً. إنّ ما يبدو بوصفه مجرّد إعادة بناء لمعنى مضى، يمتزج مع ما يمسّنا مباشرة من حيث هو حقيقي... ليست المعرفة التاريخية مجرّد عملية معاصرة. وليس الفهم مجرّد إعادة بناء لشكل معنى، أو تفسيراً واعياً لإنتاج لا واعٍ. أن نفهم بعضنا بعضاً يعني بالأحرى: أن نتفاهم حول شيء ما»[15]. إنّ المعاصرة تعني لدى غادامار تحرير الفكر التاريخي من التصورات المتحجرة التي تقوم على القطيعة والفصل بين ما عشناه سابقاً وما نعيشه الآن. وذلك بفضل اللغة: «إنّي أعتقد أنّ اللغة تحقّق دوماً التأليفات بين آفاق الماضي وآفاق الحاضر»[16]...

11-H. G. Gadamer, L'art de comprendre, op.cit, p.41.

12-Ibid, p.44.

13-Ibid, p.49.

14-H. G. Gadamer, L'art de comprendre, op.cit, p.51.

15- Ibid, p.55.

16-Ibid.

نحن لا نكتشف ما يكونه شيء ما إلاّ حين نتكلم عنه. إنّ الحقيقة التي نلتقيها في كلّ ما نقوله عن الأشياء غير ممكنة إلاّ في أفق جماعة مشتركة ناتجة عن اتّفاق. يقول: «إنّ ما نقصده بكلمة «الحقيقة» - طابع الانفتاح وانكشاف الأشياء- يملك إذن زمنيةً وتاريخيةً خاصّة. إن ما ندركه مدهوشين، في كل جهد نحو الحقيقة، هو أنّه لا يمكننا قول الحقيقة دونما[17] نداء ودون جواب، وبالتالي دونما جماعة ناتجة عن اتّفاق».

2. الأثر الفنّي بما هو خيط ناظم للحقل التأويلي عامّة:

إنّ أهمية التجربة الفنية لدى غادامار تكمن تحديداً في قدرتها على تحرير حقل التجربة البشرية من المنهج العلمي، وفتحها على ما يسميه باتيقا الفهم. وفي تقديرنا يقترح علينا غادامار تنشيط الأفق الذي افتتحه كتاب نقد ملكة الحكم لكانط من جهتين اثنتين: أهمية انفتاح الجماليات على البعد الكوني من جهة، واستقلالية الفن عن المفهوم العلمي من جهة ثانية. لكن عيب كانط، حسب غادامار، يكمن في كونه لم يدرك إمكانية أن يكون للفن حقيقة خاصة به، واكتفى بتحصينه بمفهوم الحس المشترك.

لكنّ غادامار لا يترك من إستطيقا كانط غير مفهوم «اللعب» الذي يتخذ منه خيطاً هادياً للتفسير الأنطولوجي للدلالة الهرمينوطيقية للأثر الفني»[18]..في مقالة له تحت عنوان «لعب الفنّ» يعلن غادامار عن اللعب بما هو موطن لقاء بين الفنّ والدين قائلاً: «فنحن نكتشف أشكال اللعب في أكثر أنواع النشاط الإنساني جدّية: في الطقس الديني، وفي إدارة إجراءات العدالة، وفي السلوك الاجتماعي بوجه عامّ..»[19]

إنّ الأثر الفنّي هو تجربة حمّالة لتجربة حقيقة فريدة من نوعها. لذلك، يمكن اعتمادها خيطًا استكشافيًّا أو فكرةً ناظمةً لمجمل التجربة البشرية في كلّ أبعادها. ليس الأثر الفنّي صدمةً عدميةً ولا استفزازًا سرياليًّا ولا صرخةً هدّامةً، بل هو لدى غادامار، دوماً لقاء ما، حدث حيّ، هدفه هو إعادة تنظيم العالم واقتراح أفق معنى مغاير. ما يثيرنا في هذه التجربة هو أنّ لقاءنا بالفنّ هو دوماً موضع تأولي مناسب لتبليغ معنى ما قادر على المحافظة على حضور الغير. يشدّد غادامار على حضور الغير بما هو قوام فنّ الفهم والتفاهم والعيش المشترك. وهذا الأمر هو الذي يميّزه حسب عباراته عن هيدجر، حيث يعترف غادامار أنّ انفجار المثالية القائمة على الذات هو ما غيّر من

17-Ibid.

18- Ibid. p. 119.

19- غادامار، تجلّي الجميل، مصدر مذكور، ص 255.

وجهة الفلسفة المعاصرة نحو الغير. وفي الحقيقة ما يشغل غادامار هو سؤال إنكاري طرحه عليه هيدجر يوما سنة 1943 «ماذا عن الكائن الملقى في العالم؟» وهو يكتب عن هذا الأمر قائلاً: «أمّا أنا فقد كانت تشغلني ظاهرة الغير أو الآخر، وكنت أبحث بشكل نزيه عن المنزلة اللغوية لمعرفتنا للعالم»[20]. إنّ الهرمينوطيقا هي فنّ الإنصات إلى الآخر، لأنّه ليس ثمّة قول إلّا وهو موجّه إلى شخص آخر، حتى لو تعذّر حضور ذاك الشخص.

يتمّتع الفنّ في نظر غادامار بوظيفة براديغماتية من أجل فهم التجربة البشرية في أبعادها التاريخية المختلفة. إنّنا نتعرّف على أنفسنا داخل الآثار الفنيّة. وذلك يعني أنّ في الفنّ معرفة تضاهي أو تفوق المعرفة العلمية نفسها. هنا ينشّط غادامار قولة نموذجية لأرسطو مفادها أنّ الشعر أسمى من التاريخ، وهو ما يتردّد تحت قلم غادامار الذي يكتب ما يلي: «فأرسطو محقّ تمامًا في قوله: إنّ الشعر يجعل الكلّي مرئيًّا على نحو يفوق ما يمكن أن يفعله السرد الأمين للوقائع والأحداث الفعلية التي نسمّيها التاريخ»[21]. بعد هيجل لم يعد بوسعنا أن نهمل الحقيقة التي يتضمّنها الفنّ. وبعد هيدجر يصير لزاماً علينا أن نتعامل مع الفنّ بوصفه انكشافًا لحقيقة محجوبة وراء أحكامنا المسبقة، وأسئلتنا السيّئة، وفهمنا المتحجّر. ليس الفنّ شيئًا من الماضي، حيث لم يعد يمثّل حقيقة عالمنا المشترك، إنّما هو كذلك فقط داخل الاغتراب الجمالي الحديث الذي أنتجته الإستطيقا منذ كانط. وفي الحقيقة ثمّة شكلان من الاغتراب ينادي غادامار بضرورة تحرير الشأن البشري منهما: اغتراب الوعي التاريخي تحت شعار قراءة التاريخ وفقالموضوعيةالعلمية للمؤرّخ، واغتراب الوعي الجمالي القائم على استقلالية الحكم الجمالي عن كلّ أبعاد التجربة المعيشة.

لا يمكن إذن، دخول حقل فنّ الفهم إلاّ حينما نحرّر التجربة البشرية من الاستطيقا المضلّلة، وهي إستطيقا حجبت عنّا الحقيقة الأصلية الكامنة في الفنّ، وحوّلته إلى حقل للمتعة ولتناغم الأشكال المحضة. إنّ جماليات تقوم على الذوق والقبول والرضا هي التي تقطعنا عن فنّ الماضي بما هو ماضٍ، ولم يعد ينال استحساننا وقبولنا. في حين أنّ الفنّ القديم هو فنّ يكشف عن مساحةالمقدّس لشعب ما فهو فنّ يقول حقيقة ذاك العالم ويجلب لنا معه عالمه. ضدّ التصوّر الاستطيقي الحديث للفنّ بما هو فنّ المظاهر والأوهام الجميلة والأحلام الكاذبة، مثلما نجد ذلك مع كانط ونيتشه، يعيد غادامار الفنّ إلى مساحة المقدّس التي وُلد داخلها، بما هي مساحة إنتاج للحقيقة. ههنا الحقيقة هي قول شيء ما إلى أناس يشتركون في الانتماء الأليف إلى عالم ما لا شيء يفصلهم عنه. ليس ثمّة قطيعة بين الماضي والحاضر، بل ثمّة «تاريخ فعّال» وفهم متجدّد وعالم يأتي

20-H.G.Gadamer, L'art de comprendre, op.cit, p.19.

21- تجلّي الجميل، مصدر مذكور سابقا، ص262.

إلينا ممتلئا برمزيّته وأعراسه. نحن دوماً جزء من تاريخنا الخاصّ، ولا يمكننا بأيّ شكل أن ننفصل عنه. إنّ الفنّ يجلب لنا معه عالمه إلى حدّ التلاحم بين آفاق الماضي وآفاق الحاضر. ماضينا ليس وراءنا، بل هو متجدّد فينا دوماً بقدر تنشيطنا للمعاني القادرة فيه على توحيدنا، وغرس الألفة بيننا. ليس الفنّ إذن مجرّد لهو أو هوى عارض، إنّما يهبنا الفنّ في كل مرّة عالمًا خاصًّا هو عالمنا حينما نلتقي به ثانية على جهة الفهم المغاير.

نحن مطالبون دوماً بقول شيء ما من خلال تجربة الأثر الفنيّ، لأنّها تجربة غير ممكنة إلاّ داخل اللغة. يعتقدغادامار أنّ ثمّة أزمةً في الفنّ المعاصر. والسؤال المطروح حينئذ هو: هل مازلنا مستعدّين لفهم الأعمال الفنّية؟ علينا لأجل ذلك أن نعتبر أنّ فهم التجارب الفنية غير ممكن إلاّ انطلاقاً من اعتبارها تحت راية اللعب. ثمّة أشكال للعب: هي المحاكاة والرمز والاحتفال. إنّ مفهوم اللعب هو الخيط الأنطولوجي الناظم لفهم مجمل التجربة البشرية بوصفها لا تقوم على المفهوم العلمي، بل على المفهوم الهرمينوطيقي؛ أي على اللعب. ذاك هو ما يشتغل عليه الفصل الثاني من كتاب «الحقيقة والمنهج»: ما يقوم به غادامار هو وصف فينومينولوجي لتجربة اللعب. إنّه يجذّر تصوّر شيلر للعب ويدفع بهذا التصوّر إلى تجربة أنطولوجية متكاملة الأبعاد. ليس الإنسان فقط كائنًا من أجل اللعب بالغريزة، إنّما هو كائن لاعب أنطولوجيًّا؛ أي من جهة كينونته في العالم؛ أي إنّ اللعب ليس مجرّد حدث عارض أو هزل عابر، إنّما هو حدث أنطولوجي عميق يؤثّر في كينونة اللاعب فيقع تحويل في ذاتيّته كي يتحوّل من ذات لاعبة إلى موضوع اللعب نفسه.

وفي الحقيقة، ينبغي أن ننبّه على أهمية الكتاب الذي نشره غادامار تحت عنوان راهنية الجميل 1992، والذي يقوم على معالجة التناقض المفترض بين الفن الحديث والفن التقليدي، مقترحاً تجاوز هذا التناقض بواسطة إتيقا للفهم تكون مغايرة. يقترح علينا غادمار ثلاثة أبعاد للفن: **اللعب والرمز والعرس.** والأهم لدى غادمار هو أنّ هذه المفاهيم الثلاثة الموجهة لكل فن الفهم تتقوم بالمعاني التالية: أنّ كل تجربة فنية، إنّما هي في جوهرها ظاهرة للفهم. وأنّ هذه التجربة الفريدة ترسم لنا دومًا أفق انتظار من المعنى، لكنه معنى لا يستنفد ولا يقع إنجازه في تمامه. وأنّ في كل أفق انتظار دلالة ً كونيةً أو أساسًا مشتركًا للفهم.

ينطلق غادامار[22] في تأويله للأثر الفني من أفق الأنطولوجيا التأويلية التي رسمها هيدغر مسائلًا حقيقة الكينونة المنسية داخل تاريخ الميتافيزيقا. ههنا تنفتح الفلسفة بوصفها تجربة تأويلية

22- انظر فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، بيروت، جداول 2011، ص161.

أصيلة على الأثر الفني بوصفه انكشافا للحقيقة أو هو «الحقيقة قيد الحدوث». والطريف في هذه المقاربة هو تجاوزها لحقل إستطيقا الذات الكانطية، بوصفها من المقومات الجوهرية لميتافيزيقا الذاتية التي قامت أنطولوجيا هيدغر على تدميرها.

يشتغل غادامار في كتابه الرئيس المعنون بالحقيقة والمنهج[23] على تأويلية الأثر الفني ضمن ما يسميه مشروع الهرمينوطيقا الكونية التي تتخذ من الحقل الوسيع للتجربة البشرية ميدانًا لها. إنّ ما يهدف إليه غادامار هو على وجه الدقة تحويل الأثر الفني إلى أرغانون (Arganon)، وذلك من أجل التوجه نحو الكشف عن حقيقة الكائن. لذلك ليس بوسعنا أن نؤول الآثار الفنية (الأدب نموذجًا) إلاّ عبر معاشرة للنصوص تتجاوز الثنائي الميتافيزيقي للذات والموضوع. ليس المؤوّل ذاتًا وليس النصّ موضوعًا. بذلك نغادر إستطيقا الحكم الكانطية القائمة على الذوق وجماليات المتفرج. لقد مات الكاتب ولم تبق لدينا غير النصوص التي تحيا كلما جددنا علاقتنا التأويلية بها، حيث إنّنا، على حدّ عبارة غادمير، «كلما التقينا بأثر فني التقينا بأنفسنا». إنّ تأويلية الأثر الفني لغادامار إنّما تعلمنا كيف ننظر إلى الأثر الفني بوصفه براديغما لفهم الشأن البشري، وبوصفه إمكانًا للكينونة في العالم، وبوصفه حقلاً وسيعاً لاختراع المعاني وانكشاف الحقائق معاً.كل أثر فني يرسم لنا علاقة بالماضي وبالحاضر وأفق انتظار ما ينفك يتغير باستمرار.

3. الهرمينوطيقا والتجربة الدينية:

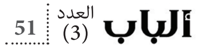
لقد تعرّض غادامار للعلاقة بين الهرمينوطيقا التي يقترحها، بوصفها أفقًا لتأويلية كونية لكينونة لغوية تاريخية في العالم كما يحدث في الحقيقة، والتجربة الدينية، ضمن نصوصه التي نشرها تحت عنوان «فنّ الفهم». وفي الحقيقة ثمّة أربعة نصوص يشتغل فيها غادامار على النصّ الديني تمتدّ من اشتغال على «هيدغر والثيولوجيا في ماربورغ» ثمّ «الهرمينوطيقا والثيولوجيا»، و«الكائن والروح والله»، ثمّ أخيراً «التجربة الجمالية والتجربة الدينية».

وفي الحقيقة، ينطلق غادامار في تكوين موقفه التأويلي من الدين من كلمة لهيدغر قالها في محاضرة داخل نقاش حول علم اللاهوت في مدينة ماربورغ الألمانية في عشرينيات القرن العشرين. ومفادها بتعبير غادامار: «أنّ علم اللاهوت ينبغي أن يستعيد رسالته الحقيقية التي كانت تتمثّل في البحث عن الكلمة القادرة على تلبية نداء الإيمان والمحافظة على الإيمان».[24] كيف يمكن أن



23- هانس جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، بيروت: دار أويا، 2007، الفصل 2.

24-Gadamer, l'art de comprendre, op.cit, p. 243



نفهم هذه العبارة لهيدغر ؟ أيّ إيمان يقصد ؟ وأيّة كلمة بوسعها أن تلبّي نداء الإيمان وأن تحفظه؟

إنّ هكذا أسئلة لا يمكن السير على دربها إلاّ في سياق فلسفي تاريخي دقيق كانت فيه فلسفة هيدغر مطالبةً باختراع تأويل مغاير للحقيقة ضدّ تأويل الكانطيين الجدد لها، وبخاصّة منهم كاسيرر؛ فقد اعتقد هؤلاء أنّ الاكتمال الحقيقي للمعرفة إنّما يكمن في العلوم، في الطابع الموضوعي للتجربة، في صفاء المفهوم وفي دقّة المعادلات الرياضية. هيدغر سيجري تحويرًا جذريًّا على معنى الحقيقة بإعادته لها إلى الأصل اللغوي اليوناني بما هي أليثيا (Alithia) أي انكشاف؛ أي انفتاح على فهم ما هو محتجب. ومن أجل ذلك يقوم هيدغر أيضاً بتحوير معنى الزمان نفسه. وذلك في أفق البنية التأويلية الجديدة للدزاين(Desein) ؛ أي الكينونة هنا في العالم بما هي كينونة قائمة على النسيان وليس على التذكّر، وهي بذلك كينونة تعيش في الحاضر دوماً، لكنّها مشدودة في نوع من السقوط إلى الماضي. فالزمن لدى هيدغر وحسب توصيف غادامار، لا يولد بل هو يمرّ دومًا، وهو لذلك لا يستوفي كينونته لا في الحاضر ولا في تعاقب اللحظات الحاضرة، بل في الطابع المستقبلي الجوهري للدزاين. يتعلّق الأمر إذن بانفتاح الدزاين على التجربة التاريخية أو الطريقة التي يصيبنا فيه الطابع التاريخي بالنسيان؛ أي نسيان يشهد على أنّ شيئاً ما يحدث لنا بدلاً من أنّنا نحن من يقوم به. وتلك هي علاقتنا بالماضي. وذلك يعني أنّه من أجل فتح الحقيقة على نموذج مغاير للنموذج الحديث كان على هيدغر تحرير فكرة الزمان من التصور الفينومينولوجي لهوسرل والقائمة على مفهوم «القصديات المجهولة» أو التفكّر الترنسندنتالي.

انطلاقاً من مفهوم الدزاين بما هو انكشاف أي نداء نحو فهمه لذاته، يجد علم اللاهوت مبرّراً له. ههنا تتدخّل اللغة من أجل الكشف عن المعاني المحجوبة؛ أي مساعدة رجل الدين على فهم كلمة الله. ذلك أنّ «رسالة اللاهوت هي فهم ما خفي من المعاني في كلام الله»[25]، وهو ما يعني لدى غادامار أنّ رسالة علم اللاهوت هي تحديداً فهم ما خفي من المعاني المتحجّبة في كلام الله. فعلم اللاهوت هو كالدزاين نفسه يشتق رسالته وكينونته من كونه انفتاحاً دائماً على فهم الحقيقة، وهي حيّز الحدوث. الإيمان إذن هو تحديدًا فهم كلام الله. وذلك يعني وفق عبارات غادامار أنّه «حينما نتكلّم عن فهم المؤمن لعقيدته، فذلك يعني أنّه صار على وعي بتبعيته إلى الله أي أنّه صار من المستحيل عليه أن يفهم نفسه انطلاقاً ممّا بحوزته»[26]. لكنّ هذا التأويل البروتستانتي

حول اهتمام هيدغر بعلم اللاهوت بوصفه قد أجرى على فهم مصيره تحويرًا تأويليًّا جذريًّا يقرّ غادامار أنّ «كتاب الكينونة والزمان نفسه، إنّما هو في أصله محاضرة ألقاها هيدغر سنة 1924أمام رجال الدين في مدينة ماربورغ». النصّ المذكور نفسه، ص 244.

25- Ibid, p.250

26- Ibid, p.251

اللاهوتي للإيمان سيقع تجاوزه من طرف هيدغر، وهو أمر أبصر به غادامار الذي يعتبر أنّ هيدغر قد أجرى تحويراً عميقاً على المفهوم اللاهوتي البروتستانتي، حيث صار من الممكن للدزاين؛ أي نحن الذين نوجد هنا في العالم، أن نمنح تأويلاً أصيلاً لأنفسنا، حيث يصير نداء هيدغر إلى استعادة الكلمة المستجيبة للإيمان وللمكوث ضمنه، تعني في تأويل غادامار «الحقيقة... انبثاق الفهم الذاتي لضياعنا.. الانكشاف بوصفه تحجّباً...مسكن الكينونة.. كلّ هذا الكلام هو تجاوز لأفق الفهم الذاتي حتى لو كان فهماً تاريخيًّا آيلاً إلى الفشل...»[27].

إنّ ما نخرج به من هذه الاستعادة التأويلية التي أجراها غادامار مع هيدغر هو استئنافه لأستاذه في المعاني التي نختزلها في النقاط التالية: **أوّلاً:** ضرورة تعميق الطابع التاريخي العميق لكل عملية فهم لأنفسنا. **ثانياً:** أنّ المكسب الحقيقي من علم اللاهوت يكمن في الكشف عن معنى ما، وهو معنى يتجاوز الأفق الخاصّ للمؤول، مهما كان هذا المؤول حتى لو كان اسمه القدّيس جون أو القدّيس بول.. **ثالثاً:** من المستحيل الفصل بين معنى النص المقدّس ومعناه الخلاصي. **رابعاً:** أن نفهم، لا يعني وفق غادامار أن نرمّم مقاصد الكاتب مهما كان هذا الكاتب. **خامساً:** إنّ كلّ فهم إنّما يبقى دوماً مجرّد مسار أو طريق لا يكتمل أبداً، لكنّه يحمل، رغم ذلك، جملة معنى حاضرة برمتها. **سادساً:** في كل نصّ ثمّة دوماً تجربة عالم يحمل دائماً جملة تراثنا التاريخي. **سابعاً:** إنّ كل استجابة لنداء التراث، بما في ذلك علم اللاهوت، إنّما هي دوماً «كلمة تجعلنا نمكث في الحقّ»[28].

في نصّ له تحت عنوان «الهرمينوطيقا وعلم اللاهوت»، وهي محاضرة نُشرت في مجلّة العلوم الشرعية بتاريخ 1977، يقترح غادامار الاشتغال على علم اللاهوت بوصفه علماً من العلوم الإنسانية، وهو في ذلك يجعل من علم اللاهوت حقلاً تأويليًّا مشروعًا بما هو شكل من الخطاب؛ أي حقل لغويّ بامتياز. مادامت الهرمينوطيقا تمتدّ إلى كل سلوك لغوي في التجربة البشرية بإطلاق، هنا يقرّر غادامار الاشتغال على العلاقة بين الهرمينوطيقا وعلم اللاهوت تحت راية مفهوم الخطاب. وذلك لأنّه يميّز بين الخطاب والنصّ. ذلك أنّ النصّ حينما يصير خطابًا يتحرّر من ماهيته التقليدية بوصفه كتلة متموضعة ثابتة مغلقة على معانيها وممتنعة عن كلّ تحيين معاصر. إنّ ما يهدف إليه غادامار من وراء هذا الإجراء هو إدماج الخطاب الديني ضمن المنظور التأويلي بما هو خطاب قابل للتكيّف مع التأويلات المعاصرة. وذلك انطلاقاً من مسلّمة هرمينوطيقية تقتضي أن «تكون المهمّة الرئيسة للهرمينوطيقا هي تبادل وجهات النظر بين النصّ المعطى وفهمنا الحاليّ»[29]. وذلك يعني أنّ

27- Ibid, p.253

28- Ibid, p.257.

29- Ibid, p.260.

الهرمينوطيقا تحرّر الكلام الحيّ من المعاني التي تحجّرت وتجمّدت وصارت حجاباً للحقيقة الملائمة لأفق المعاصرة الخاصّ بكل تأويل جديد. إنّ الفرق إذن بين النصّ والخطاب هو –تحديدًا- الفرق بين شيء ما استقرّ وثبُت، فأصبح كقطعة النسيج الواحدة، والكلمة الحيّة التي يمكن استعادتها في كل تأويل جديد.

يميّز غادامار بين ثلاثة أنواع من النصوص: **النصّ الشعري والنصّ الفلسفي والنصّ الديني.** وما يهمّنا من هذا التمييز هو الأطروحة التي يعبّر عنها قائلاً: «إنّ التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من النصوص، الديني والفلسفي والشعري، هو تمييز خاصّ بالفكر الغربي، ذلك أنّه من المُحال التمييز بين الفلسفة والشعر والدين حين نعود إلى التراث الصيني أو الهندي أو حتّى إلى العالم الاسلامي»[30]. إنّ ما يهمّنا هنا هو أنّ النصّ الفلسفي يتميّز عن النصّين الشعري والديني، حيث يفترق عنهما بشكل جليّ بما هو نصّ حواري لا ينتهي ولا يكتمل أبداً. ففي «الفلسفة ليس ثمّة نصّ نهائي»[31]. وبالتالي، لا يمكن لأيّ تأويل أن يستنفد النصّ الفلسفي؛ أي أن يأتي على كل المعاني الممكنة داخله. لذلك نحن مدعوّون دوماً إلى «التدرّب على السماع» لو أردنا تأويل النصوص الفلسفية. لأنّ العبارة الملائمة للمعنى في النصّ الفلسفي، إنّما على حدّ اعتبار غادامار «تتجاوز إمكانات العقل البشري نفسه».

غير أنّ ما يهمّ بحثنا ههنا ليس النصّ الفلسفي، إنّما القرابة التي يحرص غادامار على بيانها بين النصّ الشعري والنصّ الديني إلى حدّ اعتبار «الطابع الشعري جزءاً لا يتجزّأ من كل عملية تبليغ للرسالة الدينية»[32]. ما هي أوجه القرابة بين النصّ الديني والنصّ الشعري؟

كلاهما يتوجّه على طريقته إلى ما يسمّيه غادامار «الجماعة المثالية للمؤوّلين»، حيث تكون كل عملية تأويل هي نوع من المعاودة والاستعادة للنصّ ضمن فهمنا المعاصر، وذلك يقع داخل ما يسمّيه غادامار «سلسلة التأويلات المعطاة داخل تراث ما»[33]. وبالنسبة إلى الخطاب الديني، فإنّه دوماً خطاب يتوجّه إلى جماعة القدّيسين الذين إليهم تعود مهمّة فهم الكلام المقدّس وتأويله. وفي الحقيقة ينبّهنا غادامار إلى خيط رهيف يفصل بين النصّ الشعري والنصّ الديني: فالنصّ الديني لا تقع استعادته وتحيينه على نحو معاصر كأيّ نصّ آخر، لأنّه ليس نصّا فقط. فهو «صوت متكلّم

30- Ibid, p. 261.

31-Ibid.

32- Ibid, p.262.

33- Ibid, p.263.

يتوجّه إلى جماعته ويفرض نفسه على الوضعية الجماعية لكل مؤمن به»[34]. غير أنّ هذا الصوت ليس صوتًا شخصيًّا بأيّ معنى، إنّما هو صوت جماعي يتجلى كي يجعل الجماعة الدينية ممكنة. وذلك هو ما يهمّ غادامار من النصّ الديني: قدرته على أن يكون كونيًّا، وأن يتضمّن شروط الكونية الهرمينوطيقية الكاملة.

ثمّة إحراج يشتغل عليه غادامار هو التالي: أنّ النصّ الديني هو نصّ غير قابل للتغيير، لأنّه اكتسب عبر التراث قوّته ونفوذه وطابعه الإلزامي. فكيف يمكنه أن يكون إذن حقلاً تأويليًّا مادام هو نصًّا ثابتًا ومغلقًا؟ يقف غادامار هنا على طبيعة خاصّة بالنصّ الديني بوصفه «وعداً»[35].

إنّ اعتبار النصّ الديني بوصفه بحسب بنيته التأويلية نفسها، وعداً، إنّما يمثّل «فرضية هرمينوطيقية أساسية». وذلك يقتضي أن يكون كل تأويل له قائماً على اعتباره في طابعه التبشيري بوصفه خلاصاً أو بشارة. إنّ الكتاب المقدّس، والحديث هنا هو حديث عن المسيحية أساساً، هو بحسب غادامار «بشارة مدمجة داخل قصص ملحمي وقع في الماضي؛ أي أنّ هذا القصص ينبغي أن يتحوّل إلى معنى اسكاتولوجي (Eschatologique) بالنسبة إلى كلّ عضو ينتمي إلى الجماعة الدينية»[36]. وذلك أنّ كل عضو في هذه الجماعة الدينية عليه أن يعثر داخل قصص الماضي على وضعيته المستقبلية الخاصّة؛ أي على الخلاص. إنّ النصّ الديني بهذا المعنى ليس أثراً لكاتب أو لمؤلّف مثل أي نصّ آخر، بل هو وعد وبشارة وشهادة من طرف شخص ما عايش أو تقبّل رسالة الماضي كما لو كان قد عايشها بنفسه. ههنا يبدو المؤوّل دوماً في وضعية غريبة: إنّه مطالب دائماً بإعادة إحياء الماضي وعدًا بالمستقبل أي بالخلاص. عليه أن يستعيد رسالة الماضي بتحريره من المعاني المتحجّرة وبإحياء الكلام الحيّ داخل أفق المعاصرة الممكن لنا.

4. التجربة الجمالية والتجربة الدينية:

مادامت كل الخبرات إنّما تولد في اللغة، تعيدنا الهرمينوطيقا دوماً إلى أصل الكلمات، مثلما وُلدت في لغة شعب ما. هنا العودة إلى اليونان منذ هيجل تبدو علامة على شرعية فلسفية لما ستقوله كل فلسفة. يعيدنا غادامار إذن في هذا المقال حول الخبرة الدينية والخبرة الجمالية إلى القرابة اللغوية الأصلية بين كلمتي الشعر والثيولوجيا. إنّه يؤهّل مساحة المقدّس لاستقبال أسئلة جديدة وأجوبة جديدة ضدّ التحجّر الذي أصابها. إنّه تأهيل وتنشيط وإيقاظ للمعاني الأصيلة التي تحجبها الأحكام

34-Ibid.

35- Ibid, p.266.

36- Ibid.

المسبقة وسوء الفهم، يعيد العلاقة بين الشعر والثيولوجيا إلى فرحة اللقاء الأوّل. فالهرمينوطيقا هي فرحة أيضاً: فرحة بأنّنا كشفنا الحقيقة ونفضنا الغبار عن جوهرة قديمة، فتجلّت بذلك أمامنا آفاق مغايرة وإمكانات جديدة. لقاء تأويلي بين الشعر بما هو «صنع من خلال الكلمة» والثيولوجيا من حيث هي تعني حرفيا «الكلام المقدّس»[37]. ما هي أوجه اللقاء إذن بين صناعة الكلام والكلام عن المقدّس؟ الكلمة واللعب وادّعاء الحقيقة: تلك هي نقاط اللقاء الأساسية بين الفنّي والديني، مثلما وُلدت في الثقافة اليونانية القديمة، حيث إنّ «الشعراء أنفسهم هم على وجه التحديد الذين مثّلوا الوسيط الذي انتقل عبره ذلك التقليد»[38]. ذلك أنّ الشاعر نفسه هو الذي ينقل قصص الآلهة ويرسم معالم المقدّس. ينشّط غادامار هنا تحديداً التقليد اليوناني ضدّ التقليد الحديث من أجل إيقاظ المعاني المتردّمة في عمق الوعي البشري حول العلاقة الأصلية بين الفني والديني. إنّ الفصل بين الفنّ والمقدّس هو فصل قائم على سوء فهم لحقيقة التجربة الفنّية. إنّ الغرض ههنا هو استعادة قدرة الفنّ على إنتاج المقدّس. علينا أن نضيف في هذا السياق، أنّ غادامار يعتبر التراجيديا اليونانية بمثابة النموذج التأويلي من أجل فهم العلاقة بين الفنّي والديني بما هي علاقة منغرسة في اليومي المعيش، وبما هي تقول حقيقة مشتركة بين أناس ألفوا معاً الانتماء إلى عالمهم الخاصّ في شكل احتفال وفرحة. ذلك أنّ المشاهدين للتراجيديا كانوا يسلّمون فعلاً بأنّ ما يحدث أمامهم على الركح في شكل تخييلي إنّما يحدث في عالم متواصل مع عالمهم. هكذا كان الفنّ يتحدّث إليهم عن آلهتهم وعن مقدّساتهم؛ أي عن عالمهم الخاصّ. فالتراجيديا لم تكن تسلّي شعب اليونان، بل كانت تحاكي عالمهم وتحكيه في معنى أنّها تجلب لهم عالمهم في شكل فنّي.

إنّ العلاقة بين الفنّ والمقدّس هي لدى غادامار قضيّة هرمينوطيقيّة بامتياز ذلك أنّها تتضمّن فهما مسبّقا محدّداً يُرادُ توضيحُه، «لأنّها قضيّة تتعلّق بالكلام»[39].

وهنا يشدّد غادامار على مهمّة الهرمينوطيقا بما هي فهم محايث للحياة اليومية وليست متعالية عنها. فينقلنا من التفكّر الترنسندنتالي الكانطي إلى الفهم المنغرس في الحياة الاجتماعية المشتركة. إنّ كل ما يحدث للبشر، إنما يحدث لهم في لغتهم اليومية، فيما يقولون وفيما يكتبون. غير أنّه علينا أن نتقن الإنصات إلى ما هو غريب وغير مفهوم. يقول: «إنّ الفنّ الهرمينوطيقي هو في الحقيقة فنّ فهم شيء ما يبدو غريباً وغير مفهوم بالنسبة إلينا»[40]. فمهمّة الهرمينوطيقا تتمثّل

37- هانز جورج غادامار،تجلّي الجميل، مصدر مذكور،ص283.

38- انظر نفسه.

39- انظر نفسه، ص 284.

40- انظر نفسه، ص285.

في «أن نعيد إيقاظ لغة الكتابة المتحجرة كيما تتحدّث من جديد»، و«أن نتيح للنصّ أن يتحدّث إلينا من جديد»[41]. الهرمينوطيقا مهمّة لا تنتهي أبداً، وهي ليست حكراً على فئة معيّنة، بل هي مهمّة ملقاة على عاتق كلّ منّا. نحن كائنات في العالم بقدر ما نسكن لغتنا جيّداً. إنّ المتحدّث إلينا من جديد ليس هو الكاتب، بل هو النصّ ذاته. فنحن ننتمي إلى عصر موت الكاتب. لم يعد ثمّة غير النصوص وآفاق المعنى والحقيقة المتجّددة عند كل تأويل. كل قول مسكون بادّعاء حقيقة. ذاك هو القاسم المشترك بين الفنّ والدين. تلك أطروحة يعلن عنها غادامار ضدّ التصور الإستطيقي الحديث القائم على نزاهة الفنّ واستقلاليّته عن كل حقول التجربة البشرية الأخرى الدينية والاجتماعية.

إنّ عودة غادامار إلى التراجيديا اليونانية، باعتبارها تجربةً نموذجيةً من أجل تصحيح العلاقة بين الفنّي والديني تمرّ بالضرورة عبر منزلة الشعر في بيان الحقيقة، وهو ما نعثر عليه في نصّ له بعنوان «عن مساهمة الشعر في البحث عن الحقيقة». ذلك أنّ الشاعر هو الذي منح الشعب اليوناني القديم آلهته. يقول غادامار: «فها هو هيرودوت (Hérodote) يخبرنا بأنّ هوميروس (Homère) وهزيود (Hésiode) قد منحا اليونان آلهتهم: فحتّى الأديب الذي وقف على عتبة عصر التنوير اليوناني، كان لا يزال من البديهي بالنسبة إليه القول بأنّ الشعر القديم قد جسّد حقيقة المعرفة الدينية»[42]. لكن يبدو أنّ هذه العلاقة لم تعد بديهية بين الشعر والمقدّس وذلك «لأنّنا لم نعد نبدي الاستعداد التلقائي نفسه في تعلّم ذلك الذي كان يُعدّ طابعًا مميّزًا للأزمنة الأقدم عهدًا»[43]. تحت راية الحداثة وقع إذن الفصل بين الديني والشعري وبين الفنّي والمقدّس، حيث «صار الفنّ - وفق العبارة الشهيرة لهيجل- شأنًا من شؤون الماضي»[44].

لكنّ غادامار لا يسلّم بهذا الحدث الفلسفي الخطير على مصير الفنّ، إنّما يتدخّل من أجل إنتاج وضعية تأويلية مناسبة لاستعادة منزلة الفنّ على قول الحقيقة أي على استعادة مرحة للمقدّس بيننا في أفق ألفة بالعالم واقتراب منه كما يحدث لنا. يعيد غادامار إلى اللغة الشعرية ماهيتها الأنطولوجية، يقول: «إنّه ليبدو لي أمراً لا جدال فيه أنّ اللغة الشعرية تتمتّع بصلة خاصّة فريدة بالحقيقة»، بل هو يوقظ المعنى الأرسطي القائل «أنّ الشعر هو لغة أسمى من التاريخ». فيم تتمثّل مساهمة الشعر إذن في قول الحقيقة ومن ثمّة في مشاركة الدين تقريبنا من العالم؟

41- انظر نفسه.

42- غادامار، تجلّي الجميل، مصدر مذكور، ص 223.

43- انظر نفسه.

44-Hegel, Esthétique. Vol.1, Paris, Champs Flammarion, 1979, p.34.

إنّ أشدّ ما يقلق غادامار هو عدم قدرة العصر المسيحي الغربي منذ قرون عديدة على إنتاج دراما حقيقية، وذلك لأنّ الغرب قد أساء فهم علاقتنا بالعالم. إنّ اختزال علاقة الإنسان بالعالم في ثنائية الذات والموضوع الذي أدّى إلى نزع القداسة عن العالم هو الذي جعلنا في اغتراب مع أنفسنا ومع الغير الذي يقوم هو مقام أنفسنا. يقول غادامار: «ألف وخمسمائة عام من التاريخ المسيحي لم تنتج دراما حقيقية...»[45].

إنّ تصحيح علاقتنا مع العالم واستعادة الألفة معه يقتضي إذن استعادة المعنى الأصلي للحقيقة. والمقصود أليثيا بالعبارة اليونانية أي الانفتاح. وذلك ضدّ التقليد الحديث الذي يذهب إلى الحقيقة في معنى التطابق مع الواقع. يقول غادامار: «والتعبير أليثيا على نحو ما كان يُستخدم في اللغة الحيّة لدى اليونان، يمكن ترجمته على نحو أفضل، باعتباره انفتاحاً... فأن يصبح المرء منفتحًا هو أمر يعني أن يقول المرء ما يعنيه... »[46]... لكن ما معنى أن يقول شخص ما شيئاً يعنيه؟ إنّ ذلك يعني في عبارات غادامار: «أنّ أيّ شيء يُظهر ذاته من حيث طبيعته التي يكون عليها، إنّما يكون بذلك شيئاً حقيقيًّا»[47]. من أجل ذلك يميّز غادامار بين ثلاثة أشكال من قول الحقيقة؛ أي من تقريب مربط الأشياء منّا، هي الشعر والدين والقانون. يقول: «هذا البقاء وذاك القرب يجد دوما له في لغة الأدب وعلى أتمّ نحو في القصيدة. وليس هذا بنظرية رومنتيكية، ولكنّه وصف أمين لكون أنّ اللغة تمنحنا اقتراباً من عالم تنشأ فيه أشكال خاصّة معيّنة من الخبرة الإنسانية: البشرى الدينية التي تعلن الخلاص (أي العهد)، والحكم القانوني الذي ينبئنا بما هو صواب وما هو خطأ في مجتمعنا، والكلمة الشعرية التي من خلال وجودها هناك تكون شاهدةً على وجودنا»[48].

الفنّ والدين والقانون ثلاثة أشكال من الألفة مع العالم. هذه الأشكال الثلاثة تشترك في كونها تقول الحقيقة بما هي معنى وإظهار وانفتاح على العالم. لكن ما شكل الحقيقة الخاصّ بكل من هذه الأشكال؟ يميّز غادامار بين ثلاثة أنواع من النصوص: النصّ الشعري الذي يسمّيه «البيان» والنصّ الديني واسمه «العهد» والنصّ القانوني واسمه «الإعلان». فما الفرق بين البيان والعهد والإعلان بما هي أشكال من قول الحقيقة أي من القرب من العالم؟

45- غادامار، تجلّي الجميل، نفسه، ص227.

46- نفسه، ص227.

47- نفسه، ص228.

48- نفسه، ص 239.

أمّا عن البيان أي شكل الحقيقة التي يقولها الشعر فيعرّفها غادامار قائلاً: «إنّه قول يقول بشكل كامل تماماً ذلك الكلام الذي لا نحتاج أن نضيف إليه أيّ شيء وراء ما يُقال كي نقبله من حيث تحقّقه لغةً»[49]. إنّ الشعر هو الشكل المكتمل لتحقق اللغة، وهو شكل من التحقق الذاتي المستقل الذي لا يحتاج إلى أيّ واقع كي يشهد على حقيقته. إنّه شكل من الحقيقة التي تشهد على تحقّقها بذاتها. فهو ليس تطابقًا للواقع ولا تقليدًا... ولا نسخةً محكيةً عنه. فالشعر حسب غادامار هو قول سيكون من باب الخطأ الفاحش أن نبحث له عن تحقق آخر علاوة على أنّه قد قيل. إنّه حقيقي، لأنّه قيل فقط، ولا شيء خارج ذلك. ذلك أنّ «اللغة تكون شعرية بمعنى أنّها لا يتمّ تحقّقها بواسطة أيّ شيء وراء ذاتها؛ أي لا يتمّ تحقّقها بواسطة أيّ تأييد قد نبحث عنه عن طريق التحقّق من الوقائع أو من خلال خبرة إضافية».[50] إنّ الشعر لغة تحقق ذاتها وتشهد على حقيقتها بوصفها لا تحيل إلى أيّ شيء آخر خارج ما تقوله. لذلك فقط تعتبر اللغة الشعرية بيانًا أي إظهارًا، وهو ما يمثّل لدى غادامار «الإنجاز العظيم لكل كلام».

بهذه النظرية الهرمينوطيقية للشعر بوصفه بيانًا أي إظهاراً لحقيقة ما يقال في اللغة، يدحض غادامار كل صور الحديث عن الشعر بما هو انفعال زائد عن الحياة اليومية. الشعر ليس زائداً على عالمنا، بل هو عالمنا وقد تحقق فيما نقوله عن أنفسنا. يقول غادامار: «ولهذا السب، فإنّه يبدو لي أنّ أيّة نظرية جمالية تفسّر الكلمة الشعرية ببساطة على أنّها مركّب من لحظات انفعالية ودلالية زائدة على لغة الحياة اليومية، إنّما هي نظرية مضلّلة تماما»[51]. فالكلمة الشعرية لا تقول الحقيقة بالنظر إلى واقع خارجها، بل هي تقول الحقيقة، لأنّها تملك «القدرة على التحقق». ههنا تكون الكلمة الشعرية حقيقية، لأنّها تكشف عن معنى ما؛ أي تظهره فتجعلنا على قرب منه... «وهنا نقف على أمر مهم هو أنّ «الشيء الحاسم هو أنّ الكلمة تستدعي ما يكون «هناك» لكي يكون قريبًا على نحو عياني»[52]. إنّ الشعر يبدع «القرب». لكن ما هو القرب الذي يبدعه الشعر أو يمسك به ويتمسّك بإبقائه؟ إنّ الأمر يتعلّق دومًا بقرب نتمسّك بإبقائه، لأنّه «يهدّد بالفرار من قبضتنا». هنا نقف على فكرة هرمينوطيقية أساسية هي فكرة التناهي: نحن كائنات متناهية في الزمان وكل الأشياء تهدّد بالانفلات من قبضتنا. من يشفينا من تناهينا؟ إنّها اللغة القادرة على قول الحقيقة. ويمثّل البيان؛ أي الشعر أحد الأشكال النموذجية لانتصارنا على الزمان ذلك «لأنّ الكلمة الشعرية توقف تماماً زوال الزمان».

49-نفسه، ص 231.

50- انظر نفسه، ص233.

51- انظر نفسه، ص233 - 234.

52- انظر نفسه، ص237.

ليس الشعر هو اللغة الوحيدة للانتصار على تناهينا بما نحن كائنات من أجل الموت، بل يمثّل الدين إلى جانب الشعر شكلاً نموذجيًّا للقبض على ما يهدّد دوماً بالفرار والتلاشي. الدين هنا يملك اسماً هرمينوطيقيًّا خاصًّا. إنّ لغته هي لغة العهد. فما هو المقصود تحديدًا بذلك؟ يعيدنا غادامار إلى قولة المصلح الديني لوثر أي أنّ الدين لغة «تبقى مكتوبة»؛ أي تبقى عهدًا يتعهّد بوعد ما. يقول غادامار عن هذا النوع من النصّ: «وهذا هو المعنى الذي تكون به نصوص الدين الموحى به شكلاً من أشكال العهد، حيث إنّها لا تكتسب طابع الخطاب إلاّ بقدر ما تكون موضع تسليم من جانب الشخص المؤمن بها»[53].

أمّا عن الإعلان بما هو الشكل الثالث من أشكال الألفة مع العالم، فيخصّ النصّ القانوني ذاك النصّ الذي يميّز المجتمعات الحديثة. ذلك أنّ النصّ القانوني لا شرعية له قبل الإعلان عنه.

وجملة القول إنّ الشعر والدين والقانون هي أشكال من إبقاء الأشياء بقربنا بإظهارها في حالة الشعر أو بالتعهّد بها في حالة الدين أو بالإعلان عنها ونشرها في حالة القانون. ذاك هو معنى الشعور بالألفة في العالم، مصطلح يستلفه غادامار من هيجل، وكل ذلك إنّما يحصل في اللغة وفي اللغة الأمّ تحديدًا. ويقف غادامار عند معنى هذه الألفة: «فما هي تلك الألفة التي تساندنا، باعتبارنا موجودات تمارس فعل التحدّث؟ من الواضح أنّه ليست فحسب كلمات لغتنا وعباراتها هي التي تصبح باستمرار أكثر ألفةً بالنسبة إلينا، وإنما ما يُقال في هذه الكلمات. فعندما تنضج معرفتنا باللغة، يصبح العالم قريبا منّا ويكتسب استقرارا معيّنا. فاللغة تؤسس دوماً التلفّظات الواضحة الأساسية التي توجّه فهمنا للعالم. وإنّه لمن طبيعة الألفة بالعالم أنّنا عندما نتبادل الكلمات مع بعضنا بعضا، فإنّنا بذلك نشارك في العالم»[54]. فالشعر يشهد على وجودنا والقانون يعلن عمّا هو خاطئ وعمّا هو صحيح في سلوكنا المدني، والدين يتعهّد بخلاصنا ويمنحنا البشرى. تلك أشكال من استعادة علاقتنا الأليفة بعالمنا الذي نقوله في أفق لغة مشتركة لا شيء يوجد خارجها غير أوهامنا.

53- نفسه، ص230.

54- نفسه، ص 239.

خاتمة:

لقد حاولنا من خلال هذا العمل أن نعرض ملامح العلاقة الممكنة بين الفنّ والدين من خلال مؤلّفات الفيلسوف الألماني المعاصر هانس جورج غادامار. وإنّ أهمّ ما نخرج به من التأويل الطريف الذي عثرنا عليه في نصوص غادامار هو المكاسب التالية:

1. ليس ثمّة من توتّر بين الفنّي والديني إلاّ داخل منظور أحاديّ ما زال يعتقد في إمكانية موضعة التجارب الإنسانية وتحويلها إلى أشياء يمكن إخضاعها إلى منهج محدّد سلفاً. إنّ التجربة البشرية في كل أبعادها هي تجربة لغوية في جوهرها، وهي بالتالي حقل هرمينوطيقي مفتوح على معانٍ غير قابلة للاستنفاد أبدًا. وهذا يعني أنّه خارج نموذج الحقيقة العلمية ثمّة نموذج مغاير لحقيقة تأويلية هي الحقيقة في العلوم الإنسانية.
2. استعادة العلاقة الأصيلة بين الفنّي والديني، مثلما وُلدت في لغة اليونان، حيث كان الشاعر هو الوسيط بين لغة الآلهة ولغة البشر، وذلك كما كتبته تراجيديا هوميروس.
3. اعتبار النصّ الديني وعدًا يجعل منه نصّاً مفتوحاً على التأويل، مادامت كل الهرمينوطيقا في جوهرها وعد بمعانٍ جديدة يحرّرها المؤوّلون من نصوص تحجّرت وتراكمت عليها حجب التقليد والأحكام المسبقة.
4. هذا الأفق الطريف للمصالحة بيننا وبين ماضينا، باعتبارنا ظواهر تأويلية يمكنه أن يساعدنا في فهم علاقتنا بنصوصنا وبتراثنا، وتحرير هذا التراث من كل أشكال التوتّر التي أقمناها بيننا وبينه لاعتقادنا في كونه تراثاً مغلقاً على ثوابته.



تبعية الأخلاق وقيامها على الدين في آراء كوئين وآدمز وزيغسبسكي*

محسن جوادى**

1. المراد من الدين والأخلاق

للوصول إلى حقيقة الارتباط بين مفهومين، يتم الانطلاق عادة من تعريف كل واحد من هذين المفهومين وتحليلهما بشكل دقيق. بيد أنّ لهذه الانطلاقة فيما يتعلق بالدين والأخلاق صعوبات جمة؛ لأنّها ستؤدي بنا إلى البحث في مسائل معقدة، من قبيل: ماهية القيم الأخلاقية أو تحديد الأجزاء المكونة للدين وبيانها. ولتجاوز هذه المشكلة يمكن الاكتفاء بالتعريف الإجمالي لكل واحد من هذين المفهومين، اعتماداً على الفهم البشري العام والمتعارف.

يتم تعريف الدين على أنّه مجموعة مؤلفة من قسمين، وهما: الجانب النظري، من قبيل: معرفة الله والتصديق بالمعاد. والجانب العملي، من قبيل: الدعوة إلى الصلاح والعدل والصدق والإحسان وما إلى ذلك.

أّما الأخلاق، فهي مجموعة من المفاهيم والمسائل المتعلقة بقيمة الأحكام الصادرة بشأن الأعمال والسلوكيات وسائر أفعال الإنسان الاختيارية الأخرى.

إنّ الجانب العملي من الدين يشتمل على اتجاه تقييمي بشأن مصير الإنسان، وسلسلة الإلزامات المنزلة من قبل الله لهداية الإنسان إلى الغاية التي يصطلح عليها طبقاً للمفهوم القرآني بـ«الحياة الطيبة». إنّ هذا الفهم للدين يعرف باسم الدين الوحياني. وفي مقابل هذه الرؤية هناك من يرزحون غالباً في عصر التنوير، ويذهبون إلى كفاية العقل في التوصل إلى وجود الله وحتى المعاد أيضاً، بيد أنّهم لا يعتقدون في الجانب العملي المتمثل بالهداية الإلهية إلى غاية الإنسان وأهدافه من الحياة. إنّ هذا النوع من فهم الدين الذي هو نوع من النزعة الإنسانية، يهدف إلى تأصيل القدرة

---

*كوئين (Cohen)، آدمز (Adams)، زيغسبسكي (Zagzebski).

**أكاديمي من إيران.

الإنسانية على معرفة طرق الحياة ومناهجها، ويعرف بالدين الطبيعي أو الربوبي. إنّ هذا الفهم للدين يختلف اختلافاً كاملاً عن رؤية المتدينين، حيث إنّ الفهم يتجاهل الركن الرئيس لكل دين توحيدي إبراهيمي، ألا وهو الركن المتمثل بدور الوحي التاريخي الخاص في حياة الإنسان. إنّ الدين الذي نبحثه هنا هو الدين الوحياني؛ أي: الدين بمعناه الجامع الذي تلعب فيه الشريعة والوصفة الإلهية دوراً كبيراً في سعادة الإنسان. وإلا فإنّ الدين الطبيعي ليس لديه ما يقوله في دائرة السلوك العملي للإنسان غير ما يقوله العقل، ومن هذه الناحية لا وجه للحديث عن نسبته إلى الأخلاق.

2. النظرة التاريخية إلى بحث الدين والأخلاق

إنّ رسالة أوثيفرون (Euthyphron) لأفلاطون عبارة عن حوار يدور بين سقراط وأوثيفرون حول ماهية الحُسن، أو على حد تعبير سقراط «الطهُر» أو «القداسة». يدور البحث الجوهري هنا حول السؤال القائل: «هل الحُسن والصلاح محبوبٌ عند الله؛ لأنّه حَسَنٌ في نفسه، أم لأنّه محبوبٌ من قبل الله يكون حَسناً»؟

في نهاية المطاف لا يستقرّ أوثيفرن على رأي محدّد في هذه القضية، إلاّ أنّ سقراط يجزم بأنّ الحُسن والصلاح لا رابط له بحبّ الله له أو تعلق إرادته به، بل الأمر على العكس من ذلك، فإنّ إرادة الله ومحبّته إنّما تتعلق بالشيء الذي هو حسن وصالح في ذاته ونفسه.

وعلى الرغم من الحاضنة الكبيرة التي أيّدت رؤية سقراط في فضاء اللاهوت المسيحي العام، حتى عمد توما الأكويني (Thomas d'Aquin) إلى عرضها في إطار نظرية القانون الطبيعي في الأخلاق، إلاّ أنّ بعضاً من كبار علماء اللاهوت المسيحي من أمثال: وليم أكامي مالَ إلى ترجيح كفّة خيارٍ آخر، حيث ربط الحُسن والصلاح الأخلاقي بالطلب والإرادة الإلهية.

وقد امتدّ الخلاف بين رؤية توما الأكويني ووليم أكامي في نهاية العصور الوسطى، ليظهر على شاكلة الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت الذين يذهبون بشكل عام إلى ما يراه وليم أكامي من تبعية الأخلاق للدين.

وفي المرحلة الجديدة – وخاصة إثر إقبال الفلاسفة التحليليين على أُحجية أوثيفرون – تمت إعادة البحث بشأن هذه الأُحجية، وتمّ طرحها بشكل فنّي إلى حدّ كبير، ولا يزال هذا البحث محتدماً بشدّة وقوّة.

إنّ البحث بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق في الحضارة الإسلامية كان ولا يزال مطروحاً بشكل

جاد، إذ حيثما كان البحث حول الوحي مطروحاً بقوّة، كان هذا البحث مطروحاً أيضاً. وقد شكّل لبَّ النزاع في العالم الإسلامي بين الاتجاهين الكلاميين المتمثلين بالأشاعرة والمعتزلة.

فقد كان الاختلاف بين هذين الاتجاهين في الدائرة الأخلاقية يكمن في:

1. الجوهرانية(Essentialism)
2. العقلانية (Rationalism)

وقد كان الفلاسفة من الإغريق والمسيحيين عموماً من القائلين بالاتجاه الجوهرانية، ويرون لكلّ شيء طبيعةً وماهيةً، يُطلقون عليها اسم الصورة في مقابل المادة.

وأما في مقابل أصحاب النزعة الجوهرية، فنجد أصحاب النزعة الاسمية، حيث لم يؤمنوا بوجود الطبيعة أو الذات. فإذا كانت النار مصدراً للحرارة، لا يمكن القول بأنّ الحرارة من خصوصياتها الذاتية، بل لا يعدو هذا الأمر أن يكون مجرد صدفة، ومن المحتمل جداً أن تشهد هذه الخصوصية تغييراً، وأن تتحول النار إلى مصدر للبرودة والانجماد. وعلى هذا القياس، يمكن القول: إنّ العدالة إذا كانت حسنة، فليس في ذاتها ما يستوجب حُسنها، بل من الممكن فيما لو أمر الله بخلاف العدل أن يتحوّل العدل إلى شيء قبيح وغير صالح.

لقد كان الأشاعرة بشكل عام من أصحاب النزعة الاسمية، وفي المقابل نجد المعتزلة يذهبون إلى النزعة الجوهرية، حيث يذهبون إلى القول بأنّ لكل شيء- بما في ذلك أفعال الإنسان- جوهراً واقتضاءً ذاتياً. وعلى هذا الأساس كانوا يدافعون عن فكرة الحُسن والقبح الذاتيّين، وبطبيعة الحال لم يكن المراد من الذاتي هنا هو الذاتي في مصطلح الإيساغوجي السائد في باب الكليات الخمسة من المنطق، بمعنى جنس الشيء أو فصله، بل المراد هو الذاتي في باب البرهان، والذي يعني الربط الضروري لوصف بموضوع خاص. وفي هذه الرؤية، لا يكون الأمر والنهي الإلهيّان موجبين للتغيير في نسبة الربط الضروري بين الفعل والحُسن أو القبح الأخلاقيّين. وفي المقابل كان الأشاعرة يذهبون إلى اعتبار الحُسن والقبح الأخلاقيّين أمراً إلهياً، بمعنى أنّه لا توجد أيّة نسبة ضرورية بين فعل (من قبيل: الصدق) والحُسن الأخلاقي، وإنّ هذا الأمر يرتبط ارتباطاً وثيقًا بورود الأمر والنهي الإلهيّين. وفي هذه الرؤية يمكن أن يكون كل شيء – على القاعدة – حتى ما كان من قبيل: قتل الأطفال الأبرياء، حسناً أخلاقياً، بل وحتى مُلزماً على المستوى الأخلاقي، أو بالعكس، فيكون كل شيء من قبيل: العطف والمحبّة قبيحاً أخلاقياً، بل ومحظوراً على المستوى الأخلاقي. لا وجود في نظرية الحسن والقبح الإلهيّين – التي يُدافع عنها الأشاعرة – لما هو ذاتي أو جوهري أبداً، ولا توجد أيّة نسبة ضرورةً بين شيء وصفة من قبيل: الحُسن والقبح والصواب والخطأ، وإنّ كل أمر إمكانيّ هو

في معرض التغيّر.

كما احتدم النزاع الآخر بين المعتزلة والأشاعرة بشأن النزعة العقلانية، إذ كان الكثير من الأشاعرة يعتقدون أنّ الله لا يمتلك أيّة قدرة أو إمكانية لفهم سعادة الإنسان وطرق الوصول إليها بشكل مستقل. وبطبيعة الحال، لا وجود للحُسن والقبح أمرٌ ذاتيٌّ وحقيقي، يبقى هناك إشكالٌ آخر يتمثّل في عجز العقل البشري عن الإدراك الأخلاقي.

من الطبيعي بعد نفي الذات ونسبة الضرورة بين الأفعال والحُسن والقبح الأخلاقيّين والإلهيّين أن يُصار إلى إنكار إمكانية الإدراك العقلي الأخلاقي. يذهب الأشاعرة إلى القول بأنّنا من خلال دراسة العالم – وخاصّة الإنسان – لا نستطيع فتح نافذة نحو الأخلاق، ومن هنا فإنّ الطريق الوحيد للعثور على القيم الأخلاقية هو قراءة نصوص الكتاب المقدس أو الشريعة. وعلى هذا الأساس، عُرفت نظرية الأشاعرة في البعد المعرفي بـ «نظرية الحُسن والقبح الشرعي». وفي المقابل، ذهب المعتزلة – حيث اعتقدوا بالوجود الواقعي للصفات الأخلاقية – إلى الإبقاء على الإدراك العقلي مفتوحاً. وبذلك، وفّروا للبشرية إمكانية التنقيب من الزوايا الأخلاقية في عالم الوجود من خلال الاستضاءة بنور عقلها المتعارف. وإنّ نظرية الحُسن والقبح العقليّين في السُّنة الإسلامية تشير إلى هذه الرؤية.

وقد أدّى إحياء نظرية الأمر الإلهي والاهتمام الجاد بها من قبل الفلاسفة التحليليين الجُدُد إلى عودة اهتمام الفلاسفة المسلمين بهذا البحث.

لا شك في أنّ واحداً من أهم الوجوه المؤثرة في بلورة الدراسات الحديثة في العالم الإسلامي حول نسبة الأخلاق والدين هو جورج حوراني، حيث عمد إلى دراسة هذا الموضوع في كتابيه: (Rationalism in Islamic Ethics)، و(Reason and Tradition).

وبطبيعة الحال، لا يمكن تجاهل الأعمال الأحدث في هذا المجال، من قبيل المؤلّف الذي كتبته مريم العطار تحت عنوان (Ethics: Divine Command)[1] وربما كان أحد أسباب عودة الاهتمام ببحث نظرية الأمر الإلهي في العالم الإسلامي هو العثور على التراث المعتزلي ونشره، ومن بينه كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

3. أنواع التبعية

1-Mariam Al-Attar: deivine command theory in Arabic-Islamic thought, Rouledge, 2010.

في الأبحاث الجديدة لنظرية الأمر الإلهي – وخاصّة في المرحلة المعاصرة – يتمّ البحث في أربع مسائل، ومن بينها ارتباط المفردات الأخلاقية من قبيل: الحَسَن والقبيح والصواب والخطأ.

في فلسفة الأخلاق الحديثة، يتم تقسيم المفاهيم الأخلاقية إلى **قسمين،** وهما: المفاهيم الاستحسانية، والمفاهيم الإلزامية. ويقوم هذا التقسيم على دلالة مفاهيم الطائفة الثانية على التكليف والإلزام، في حين تدل مفاهيم الطائفة الأولى على مجرّد الاستحسان فقط.

ويتمّ بحث مفهوم الحَسَن – ومفهوم القبيح أحياناً – بوصفه ممثلاً عن المفاهيم غير المُلزمة، كما يتم عادة بحث مفهوم الصائب – ومفهوم الخطأ – بوصفه ممثلاً عن المفاهيم الإلزامية.

إنّ السؤال في هذا النوع من مسألة تبعية الأخلاق للدين، يقول: هل المفاهيم الأخلاقية – الأعم من الحَسَن والقبيح أو الصائب والخاطئ – تشتمل على معنىً قبل إرجاعها إلى المفاهيم الدينية، من قبيل: الأمر والنهي الإلهيّين؟ إنّ لهذا البحث ماهيةً مفهوميةً.

والنوع الثاني من مسألة التبعية هو البحث في التبعية الوجودية، ويكون السؤال هنا: هل الصفات الأخلاقية المدلولة للحَسَن والقبيح أو الصائب والخاطئ الأخلاقي، صفات واقعية تمثّل جزءاً من التركيبة والبنية الوجودية للعالم، أم أنّها وضعيةٌ وتوافقية؟

ربما كان هذا البحث – الذي يُسمى بالنزعة الواقعية أو غير الواقعية – من أهم أبحاث فلسفة الأخلاق الجديدة، وقد تمّ طرح الكثير من النظريات بشأنه.

أما النوع الثالث لبحث قيام الأخلاق على الدين، فهو بحث مَعرفي يسأل قائلاً: هل يمكن التوصل إلى معرفة أخلاقية بمعزل عن توظيف المعارف الدينية؟

وأما النوع الرابع لمسألة قيام الأخلاق على الدين، فهو ذو ماهية نفسية، ويسأل قائلاً: هل يمكن العمل طبقاً للمعلومات الأخلاقية، دون الالتفات إلى الجوانب الدينية، من قبيل: الجنة والنار، أو القرب من الله والبُعد عنه؟

قبل الدخول في هذا البحث لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الذين يقولون بتبعية الأخلاق لله، لا

يقصدون من ذك أنّ الله قد أنزل وحياً لكلّ مورد من الموارد الأخلاقية (فحتى الأشاعرة أنفسهم لا يرون هذا الرأي)، بل مرادهم هو أنّ أُسُس الأخلاق التي تقع في نهاية الاستدلال الأخلاقي تعود بجذورها إلى الوحي. بمعنى أنّه يستحيل الوصول إلى معرفة أخلاقية في نهاية المطاف دون الاستناد إلى الأمر والنهي الإلهيّين. إنّ الاستنباط الأخلاقي في رؤية هؤلاء هو بالتالي يمثل علماً يَتَمَحورُ حول النص، ويأخذ أسسه ومقدماته الرئيسة من الوحي. وإنّ الكثير من الأشاعرة - وخاصّة المتأخرين منهم، من أمثال: الغزالي - يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً، ولا يطلبون آلية العقل ودوره في معرفة الدين قولاً مطلقًا. وإنّما يُنكرون استقلال العقل في الاستنباط الأخلاقي، وفي إدراك جميع مقدماته دون الاستعانة بالوحي.

في فلسفة الأخلاق الحديثة يتمّ إطلاق تسمية التبعية الشديدة على بعض نظريات التبعية وقيام الأخلاق على الدين؛ لأنّها تجعل جميع الأخلاق تابعة للدين، بينما يتمّ إطلاق تسمية التبعية الضعيفة على بعضها الآخر؛ لأنّها ترى للأخلاق هويةً مستقلةً عن الدين، إلا أنّها ترى المعرفة أو الدافع الأخلاقي تابعاً للدين. إنّ القيَم الأخلاقية في هذه الرؤية أمور واقعية وحقيقية، بيد أنّ عقل الإنسان لا يقوى على إدراكها، أو لا يبدي رغبة في الالتزام بها، ومن هنا يكون تابعاً للدين في واحدة من هذه الجهات. إنّ لكل واحدة من هاتين التبعيتين الضعيفة والشديدة تقريرات مختلفة، نشير إلى بعضها.

4. التبعية العليّة (مخلوقية الصفات الأخلاقية)

هناك من يستند في بيان تبعية الأخلاق الشديدة للدين إلى القول بأنّ لله حيث هو الخالق والعلة الوجودية للقيَم الأخلاقية، إذن تكون تابعة لله.

ولكن من الواضح أنّ هناك مغالطةً في هذا الكلام؛ إذ لو صحّ ذلك لا بدّ أن تكون مخلوقية الأعداد والأشكال الهندسية - التي هي موضوع الحسابات والهندسة - موجبة للقول بتبعية الرياضيات والهندسة إلى الدين، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.

وللتدقيق في البحث أكثر، لا بدّ من التفريق بين الصفات الأخلاقية والقوانين الأخلاقية. فتارة نقول: إنّ هناك خصوصية أو جهة في الصدق أو الشجاعة مثلاً، تستوجب حسن الصدق والشجاعة، بيد أنّنا نقول تارة أخرى: هناك قانون يقول: إنّ الصدق حَسَن أو واجبٌ، وهذان بيانان مختلفان. فهناك من يقول: إنّ القوانين ليست جزءاً من هذا العالم، وإنّما هي انتزاعاتنا من هذا العالم. فليس هناك في العالم شيءٌ باسم القانون، وإنّما القانون أمرٌ ينتزعه الفرد من أداء هذا العالم. فالذي يوجد في صلب الوجود هو وجوه ذوات الأشياء والأفعال وصفاتها. ليس هناك شيء في العالم اسمه جاذبية

نيوتن، فإنّ جاذبية نيوتن لم تُخلق، وإنّما العالم خلق، حيث يُنتزع منه قانون الجاذبية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القوانين الأخلاقية، فإنّ هذه القوانين الأخلاقية لا وجود لها في عالم الواقع كي تكون من مخلوقات الله، وإنّما يتمّ انتزاعها من كيفية وجود العالم.

ما هو المراد من القول بأنّ الله خالق القيَم؟ هل معنى ذلك أنّ الله خلق العالم، حيث توجد فيه تلك الخصائص التي ننتزع منها القوانين الأخلاقية؟ وهذه هي الواقعية الأخلاقية التي هي في حقيقتها مخالفة لنظرية الأمر الإلهي أو تبعية الأخلاق للدين. لو أنّ العالم قد خُلق بشكل يكون الصدق فيه مشتملاً على خصوصية أخلاقية إيجابية، والكذب يشتمل على جهة أخلاقية سلبية، وبذلك تكون الصفات الأخلاقية مشتملة على واقعية مستقلة عن الشريعة. وهذا هو الرأي الذي يذهب إليه المخالفون لنظرية الأمر الإلهي.

وعلّه يتضح أنّنا من خلال القول بأنّ الصفات الأخلاقية معلولة لإرادة الله التكوينية، وإنّها جزء من الخطة العامّة للوجود، لا نستطيع أن نستنتج تبعية الأخلاق للدين.

وفي الحقيقة، فإنّنا من خلال القبول بوجود الصفات الأخلاقية في صلب عالم الوجود على شكل المخلوقات الإلهية، إنّما نفتح الطريق للنظريات الأخلاقية ذات النزعة الواقعية، من قبيل: نظرية القانون الطبيعي أو حتى المذهب النفعي أيضاً.

التبعية العليّة (موضوعية قوانين الأخلاق الأخلاقية واعتباريتها)

أما إذا قلنا بأنّ الصفات الأخلاقية لا وجود لها في الواقع، إلاّ أنّ القوانين الأخلاقية موجودة في كتاب الشريعة على شكل قوانين موضوعة، فإنّنا نكون قد جعلنا الأخلاق تابعة للدين بشكل كامل. إنّ الكثير من الأشاعرة – خلافاً للحكماء والمعتزلة - يرون القوانين الأخلاقية قوانين موضوعةً، وإنّ واضعها هو الله وليس الفرد أو المجتمع الإنساني. يذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ القوانين الأخلاقية شبيهة بالقوانين الحقوقية، ولكن حيث إنّ واضعها هو الله، فإنها تَحظى باعتبار وتقديس، وتكون أكثر انتشاراً وسيادةً.

هناك الكثير من الإشكالات التي أوردت على هذه الرؤية من قبل الناقدين لنظرية الأمر الإلهي في العالم المسيحي - خاصة من قبل كادورث – وفي العالم الإسلامي خاصّة من قبل المعتزلة. وربما كان أهم تلك الإشكالات هو أنّها تؤدي إلى اجتثاث قواعد الأخلاق، وسلب الضرورة عن الأحكام الأخلاقية، وعدم إمكان توصيف الله بالصفات الأخلاقية، وعدم إمكان الاطمئنان بصحّة الشرع

واعتباره. ونحن، دون الدخول في تفاصيل هذه الإشكالات، نشير باختصار إلى رؤية فيليب كوئين المشابهة إلى حدّ كبير لنظرية الأشاعرة التقليدية، وتؤيّد بالتبعية الشديدة.

نظرية التبعيّة العلّية لـ(كوئين)

كان فيليب كوئين - الذي توفّي مؤخراً - واحداً من كبار فلاسفة الدين المعاصرين. وكان يقول: إنّ إرادة الله هي علّة وجود القيَم والإلزامات الأخلاقية. إنّ المراد من تبعية الأخلاق العليّة للدين، هو أنّ الإرادة والطلب الإلهيّين هما الشرط اللازم والكافي للأمر الأخلاقي، بمعنى أنّ الأمر الأخلاقي، إنّما يكون ممكن الوجود من خلال الطلب والإرادة الإلهيين فقط.

وقد رأى أنّ هذا الكلام يستند إلى مختلف الأدلة المستنبطة من الأديان الإبراهيمية. وإنّ الحاكمية الإلهية المطلقة واحدة من الأدلة التي يقدّمها كوئين، إذ يرى أنّ جميع الأديان الإبراهيمية ترى أن حاكمية الله مطلقة، وهذا يعني أنّ الصفات أو القوانين الأخلاقية محكومة للإرادة الإلهية أيضاً، وليس لها أيّة أصالة واستقلال. الدليل الآخر الذي يقدّمه كوئين، يتمثّل بالأعمال غير الأخلاقية لأسباط بني إسرائيل الواردة في الكتاب المقدّس. ففي الأسفار الخمسة هناك نماذج وأمثلة متنوعة عن الأحداث والقصص التي تحكي عن تدخّل الله في جميع القضايا وإبلاغ الأحكام الأخلاقية الخاصة ببني إسرائيل. وإنّ بعض القصص الواردة في النصوص المقدّسة تؤيّد النظرية القائلة بأنّ أوامر الله هي مصدر التكاليف الأخلاقية. ولكن يبدو أنّ الأوامر الإلهية في بعض هذه القصص منافية للأخلاق بل ناقضة للوصايا العشر أيضاً، ولذلك يتمّ التعبير عن هذه الوقائع بوصفها من المخالفات الأخلاقية لبني إسرائيل. إنّ النقطة التي تشترك فيها هذه القصص هي أنّ الله - على ما يبدو - يأمر بالإتيان بأمور قبيحة تناقض المدركات الأخلاقية المتعارفة والوصايا العشر، من قبيل: الأمر الصادر من الله إلى إبراهيم بذبح ولده، وأمر بني إسرائيل بنهب المصريين، وأمر النبي يوشع بالزنا، وما إلى ذلك من الأمور التي شكّلت مركز البحث والجدل في العصور الوسطى. وعليه كيف يمكن تفسير هذه الأوامر؟

ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار هذه النصوص بوصفها حقيقةً محضة، وقد قامت فرضيّتهم على أمرين، وهما:

أولا: إنّ الله هو الذي أصدر هذه الأوامر حقيقة.

وثانياً: إنّ هذه الأوامر لا تُلزم إلا من أمره الله بها مباشرة.

قال أوغسطين في كتابه «مدينة الله»، مستعيناً بقصّة إبراهيم: إنّ حرمة القتل يمكن استثناؤها بواحدة من صورتين:

الصورة الأولى: أن يصدر قانون عام من الله بإباحة القتل
الصورة الثانية: أن يأذن الله بالقتل لشخص محدّد وبشكل مؤقت

ثم استطرد أوغسطين قائلاً: إنّ إبراهيم لم يكن بريئاً من هذه المعصية فحسب، بل كان مُلزماً بقتل ولده انطلاقاً من ورعه وتقواه. وفي الحقيقة إنّه عندما رَضَخ للقيام بهذه المهمّة، لم يكن يقصد فعل شيء مخالف للأخلاق، وإنّما كان كلّ همّه منحصراً في امتثال أمر الله.

من هنا يذهب أوغسطين إلى القول بأنّ الخطابات الإلهية تحدّد لأفعال البعض شأناً أخلاقياً، ويعتبر أعمالهم داخلة في مسار التبعيّة للأوامر الإلهية.

إنّ نقطة التقاء التفاسير الآنفة تكمن في استنادها إلى الأمر الإلهي من أجل تبرير الأعمال. فإنّهم يقولون: لو لم تكن الوقائع المذكورة مشتملة على أمر الله، فإنّها ستكون طبقاً للوصايا العشر من المعاصي وكبائر الذنوب. وبطبيعة الحال، فإنّهم إن قالوا بوجود هذا الحق الله، فلأجل حاكميته وهيمنته المطلقة على جميع الكائنات، ولذلك لا يحقّ لأحد أن يصدر مثل هذه الأحكام غير الله.

الدليل الآخر من أدلة كوئين هو اتباع إرادة الله وضرورة التبعية المطلقة له. بعبارة أخرى: الطقوس المذهبية والعبادية لدى المسيحيين، وهو دليل مناسب للمسيحيين في إطار القبول بهذه النظرية القائلة: إنّ إرادة الله هي منشأ التكاليف والإلزامات. والشواهد المذكورة توصلنا إلى النتيجة القائلة بأنّ الأمر الأخلاقي رهن بالإرادة الإلهية.

لقد صاغ كوئين مسائله في إطار الأدلة المنطقية الحديثة، بيد أنّ أكثر الأمور التي ذكرها قد تعرضّت لنقد شديد. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ كوئين إذا كان مراده من تبعية الأخلاق العليّة إلى الدين هو أنّ الصفات الأخلاقية تأخذ وجودها من الإرادة الإلهية، فإنّ هذا لا يمكن اعتباره من تبعية الأخلاق للدين (كما سبق أن أشرنا إلى ذلك). وأما إذا كان مراده من تبعية الأخلاق العليّة للدين، هو وضع القوانين الأخلاقية بيد الله، فهذا يعني بطبيعة الحال تبعية الأخلاق إلى الدين، إلاّ أنّه يواجه الإشكالات التقليدية التي يسوقها الناقدون، ومن بينها الإشكالات الثلاثة المتقدّمة.

نظرية الأمر الإلهي المستصلحة لآدمز (نظرية تبعية مفاهيم الأخلاق الإلزامية للدين)

يُعتبر روبرت آدمز واحداً من بين أبرز فلاسفة الأخلاق والدين، وله كتابان في العلاقة بين الدين والأخلاق. وقد سعى آدمز – من خلال التفاته إلى الإشكالات الواردة على نظرية الأمر الإلهي-

إلى العمل على إصلاحها. وقد ذهب آدمز في هذين الكتابين إلى القول بالتفكيك والفصل بين المفاهيم الاستحسانية والمفاهيم الإلزامية (فالمفاهيم الاستحسانية، مثل الحَسَن والقبيح، والمفاهيم الإلزامية، مثل الواجب والحرام). إنّ العنوان الذي يحمله أحد هذين الكتابين هو (theory of value) وموضوعه الحَسَن والقبيح، ويقدّم فيه تفسيراً للحَسَن والقبيح. أمّا الكتاب الآخر، فعنوانه (finite goods and infinite good) بمعنى: الخير المطلق والخيرات المتناهية.

يكمن اختلاف القيَم الاستحسانية عن القيَم الإلزامية في أن القيَم الاستحسانية لا تشتمل على جهات إلزامية أو تكليفية، وإنّما هي تميل إلى الجمال والقبح الموجودين في الأشياء فقط. فإن كانت هذه الأمور القبيحة والجميلة داخلة في دائرة الأخلاق، أطلق عليها مُصطلح «الحُسن والقبح الأخلاقي»، وإن كانت داخلة في مساحات أخرى، أطلق عليها مصطلح «الحُسن والقبح الطبيعي». وإنّ ماهية كلا الأمرين واحدة، بمعنى أنّنا كما نطلق لفظ الجمال على المشاهد الطبيعية، نطلق لفظ الجمال على بعض أفعال الإنسان. وعليه توجد من هذه الناحية علاقة بين الفن والأخلاق. وربما كان الذي لديه حاسّة قويّة إلى الجمال، يمتلك حاسّة أقوى بالنسبة إلى الأخلاق أيضاً، وعندها سيتمكن من إدراك الجمال الأخلاقي على نحو أفضل. أما الذين يفتقرون إلى الحسّ الفني، يقال عادةً: إنّهم يفتقرون إلى الحسّ الأخلاقي أيضاً.

ويكمن اختلاف نظرية الأمر الإلهي لآدمز عن الأشاعرة في أنّه يعمل على توظيف معطيات الفلسفة التحليلية لبيان رؤيته وتوضيحها.

يعمد آدمز إلى التمييز بين مفهوم الحُسن والقبح ومفهوم الوجوب والحرمة؛ فهو لا يرى تبعية مفهوم الحُسن والقبح إلى الأمر والنهي الإلهيّين، ويرى أنّ الإنسان يستطيع أن يستقل في إدراك معنى الحُسن والقبح. وإنّ الحُسن الأخلاقي لا يمكن تعريفه من خلال المفاهيم الدينية.

وفيما يتعلق بمفهوم الحَسَن والقبيح لا يختلف آدمز في تفكيره عن المعتزلة، حيث يرى أنّ الصفات والمفاهيم الأخلاقية مستقلة عن الشرع.

إنّ لدى آدمز رؤية أفلاطونية فيما يتعلق بالحُسن. ويجب الالتفات إلى أنّ كل من يحمل رؤية دينية بشأن الحُسن والقبح لا يكون أشعرياً بالضرورة. فليس كل من كان لديه تفسير ديني بشأن الحُسن في العالم هو أشعري بالضرورة، إذ من الممكن للفرد أن يُفسر تفسيراً أفلاطونياً دون أن يكون أشعرياً. لقد كان أفلاطون يرى أنّ هذا العالم مجرّد ظلال، وكان يرى الخير والجمال في عالم المُثُل.

وكان يرى أنّ مقدار الجمال في شيءٍ رهنٌ بمقدار الاستفادة من مثال الجمال. فكلما كان الشيء أبعدَ عن مثال الجمال، كان أكثر قبحاً. وهنا يعمد آدمز إلى إضفاء بُعد ديني على هذه الرؤية، وذلك من خلال الاستعاضة بالله عن مثال الخير. يقول آدمز: قد لا يكون البعض مؤمناً بالله، ويعمل على تعريف الخير دون أن يفهم معناه. كما هو الحال بالنسبة إلى الماء، حيث يكون لدى الجميع تعريفٌ عنه، ولكنّ العلماء يقولون إنّ ماهيته عبارة عن (H_2O). لقد قام الإنسان بتوظيف الحُسن والقبح، إلا أنّنا عندما نروم تحديد المحكي لهذا الخير والجمال، لا نجد توضيحاً جيّداً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ آدمز فيما يتعلق بمفهوم الحَسَن والقبيح – بمعنىً من المعاني – ليس أشعرياً أبداً. بمعنى أنّه لا يعتبر الحَسَن تابعاً للأمر الإلهي، ويرى أنّ العقل قادرٌ على فهمه بشكل مستقل. بيد أنّه يقدّم تفسيراً دينياً وتفسيراً شبه أفلاطوني. إنّ التفسير الأفلاطوني ليس أشعريّ النزعة، ولكنّه ذو جذور دينية؛ إذ لو جرّدنا الله عنه لن يكون للجمال من وجود. وبهذا المعنى سيكون دينياً. بيد أنّه – خلافاً للتفكير الأشعري، أو نظرية الأمر الإلهي – لا يرى جذور الخير الأخلاقي ضاربة في الأمر والنهي الإلهيّين.

إنّ المفهوم الجوهراني لآدمز بشأن نظرية الإلزام هو الخطأ، حيث يرى آدمز أنّ مفهوم الخطأ لا يعني بالضرورة مخالفة الأمر والنهي الإلهيّين؛ فقد يكون لدى الناس معانٍ مختلفةٌ لمفهوم الخطأ، فقد يطلقونه على عنصر البؤس والشقاء مثلاً. وعليه يمكن لمعنى الخطأ أن يُفهم ويدرك، بل وحتى أن يقع مورداً للاستعمال بشكل مستقل عن الشرع.

إنّ من بين الإشكالات الواردة على الأشاعرة هي أنّكم إذا قلتم إنّ مفهوم الخطأ تابع للأمر والنهي الإلهيّين، كان ذلك مخالفاً للواقع؛ إذ هناك من لا يؤمن بالأمر والنهي الإلهيّين، ومع ذلك يؤمن بوجود الخطأ الأخلاقي. يرى آدمز أنّ هذا الإشكال لا يرد على نظريته؛ لأنه يُقرّ بأنّ معنى الخطأ أو الصائب وغير الصائب الأخلاقي مستقل عن الاعتقاد الديني.

بيد أنّه في البحث الوجودي يقول: عندما نفكر في ظاهرة الخطأ، ندرك أنّ الخطأ يجب أن يكون عبارة عن مخالفة الأمر الإلهي. فإن لم يكن هناك أمرٌ إلهي لما كان هناك من خطأ. قد يتصور الناس أنّ هناك خطأ، مع أنّه لا وجود لمثل هذا الخطأ. كما لو ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّ الشيء الأصفر ذهبٌ، مع أنّه لا يكون ذهباً. يقول آدمز: أنا لا شأن لي بما يراه الناس أو يتصورونه، فهم بطبيعة الحال يستعملون مفهوم الخطأ، ولكنّهم لا يعرفون شيئاً عن ماهيته. وحتّى الملحدون يستعملون طبقاً لذلك المعنى. ولكن إذا لم يكن الله موجوداً في العالم، ولم يُصدر أمراً أو نهياً، لن

يكون هناك من معنًى للخطأ والإلزام. فمن باستطاعته أن يُلزم الإنسان ويكلفه؟ فليس من شأن إنسان أن يُلزم إنساناً آخر. إنّ الخطأ الأخلاقي يعني مخالفة التكليف أو الإلزام الإلهي. إنّ الإلزام إنّما يكتسب معناه ضمن ارتباط قد يكون مع المجتمع، بمعنى أن يقوم المجتمع بإلزام الفرد، بيد أنّ الأخلاق ليست شيئاً يُلزمني به المجتمع، فالمجتمع بأمر، قد يتغيّر ذلك التكليف، في حين أنّ المفاهيم والواجبات الأخلاقية لا تتغيّر. وعليه، فإنّه يتوصّل من خلال مجمع هذه الأمور إلى نتيجة مفادها أنّ الشيء الذي يمكن أن يكون محاكياً للواجبات الأخلاقية أو محاكياً لمفهوم الخطأ هو أمر الله ونهيه فقط. فإنّ أمر الله ونهيه وحده الذي يستطيع أن يوفّر للمفاهيم الإلزامية أرضية الوجود في العالم. فما لم يكن الله موجوداً، وما لم يُصدر أمراً ونهياً وأحكاماً ليس سائغاً أن نستعمل مفهوم الإلزام، وإن ساغ استعمال الحُسن والقبح. يمكن القول: إنّ الشيءَ حَسَنٌ؛ لأنّ الأمور الحَسَنة في الأكثر مظاهر الله وتجلياته، ويمكن لنا أن نراها، ولكن لا يمكن أن نقول: يجب أن تفعل شيئاً.

وعليه، فإنّ لآدمز نظريتين في مورد الأمور الحَسَنة، وفي مورد الأمور الواجبة: فيما يتعلق بالأمور الحَسَنة لا شأن لها بالأمر والنهي، ولكنّه يُفسر الحَسَن طبقاً للقرب الوجودي من الله أيضاً. وأما في مورد الوجوب والحرمة فيذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإلزامات أمور ارتباطية. وعليه، فإذا لم يكن الله موجوداً، لن يكون للأخلاق من معنىً إلاّ في حدود الحُسن والقبح، بمعنى أنّ الفرد إذا لم يكن مؤمناً بالله، يمكنه أن يدرك موارد الحُسن والقبح الأخلاقييّن، ولكنه لا يستطيع أن يُدرك موارد الوجوب والحرمة.

تبعية الأخلاق للدين في المستوى النفسي (نظرية زيغسبسكي)

تُعدّ السيدة ليندا زيغسبسكي (Linda Zagzebski) من الوجوه البارزة في الحقل المعرفي؛ فهي واحدة من المؤسسين لعلم المعرفة القائم على الفضيلة. كما كان لها نشاط في حقل فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق أيضاً. ولها كتاب في موضوع تبعية الدوافع الأخلاقية للدين تحت عنوان «الدافع الإلهي».

وقد ذهبت إلى تخطئة مختلف تقريرات نظرية الأمر الإلهي؛ لأنّها بأجمعها تتمحور حول فرضية الأخلاق القائمة على السلوك والعمل. فقد ذهب كلٌّ من الأشاعرة والمعتزلة إلى القول بأنّ العمل هو المحور الرئيس للأخلاق، ولكنّهما اختلفا في اعتبار ما إذا كان حُسن العمل وقبحه أو صحّته وخطؤه يقوم على ذاته أم على أساس الأمر والنهي الإلهي.

بيد أنّه ومن وجهة نظر زيغسبسكي لو تمّ الالتفات إلى أخلاق الفضيلة، وتمّت ملاحظة تبعية الأخلاق للدين في حقل أخلاق الفضيلة، لما كان هناك من تطبيق للكلام على التبعيات المتقدّمة، ويجب طرح تبعية أخرى. وفي الاتجاه الذي ينزع إلى الفضيلة تكمن تبعية الأخلاق للدين في محور

الملكات النفسانية أو الجانب التحفيزي، فإذا كانت الأخلاق تابعة للدين – وهي كذلك – وجب أن تكون هذه التبعية في الدوافع؛ لأنّ أصل الأخلاق يرتبط بالدوافع دون الأفعال. وطبقاً لنظرية أخلاق الفضيلة إذا كان وراء الفعل الحَسَن دوافع قبيحة، لم تكن لذلك الفعل من قيمة أخلاقية أبداً. وطبقاً لرؤية زيغسبسكي إنّ الذي يُشكّل قاعدةً للأخلاق هو الدوافع. ومن هنا كان اسم نظريتها (divine motivation). وإلى هنا نكون قد ذكرنا موطن اختلاف السيّدة زيغسبسكي عن الآخرين.

تذهب السيدة زيغسبسكي إلى القول بأنّ النظرية الصحيحة في الأخلاق هي نظرية أخلاق الفضيلة. وعليه، فإنّها إن أرادت بيان تبعية الأخلاق، وجب أن تُظهرها في دائرة التبعية في الدوافع، إذ من هذه الدائرة تعكس تبعية الأخلاق وجودها. أمّا مسألة أمر الله ونهيه، فهي مسألة هامشية وفرعية. فإنّ الأصل هو الدوافع، فمن خلال الدوافع يمكن إظهار التبعية على نحو أفضل.

وإنّ الدوافع من زاوية أخلاق الفضيلة كما يمكنها بيان العمل، يمكنها أن تعمل على تبريره أيضاً. بيد أنّه فيما يتعلق بالأخلاق التي تتمحور حول العمل لا يكون للدوافع ذلك الدور المهم. إنّ المهم بالنسبة إلى النظريات التي تتمحور حول العمل – من قبيل: النظرية النفعية أو الوظيفية – هو هل الفعل الذي أقوم به يتطابق مع المعيار الأخلاقي أم لا؟ بيد أنّه لا أهمية لأسلوب الدافع؛ إذ لا تأثير له في القيمة الأخلاقية. ولا معنى لمفهوم التجرّي – الذي هو المخالفة في مسرح الذهن دون أن تكون هناك مخالفة علمية – والانقياد – الذي هو الموافقة الذهنية دون الموافقة العلمية – في الرؤية التي تتمحور حول الفعل، في حين أنّ لهذه المفاهيم الأهمية الكاملة في أخلاق الفضيلة التي تُعطي دوراً محورياً للدوافع.

إذن، فإنّ السيدة زيغسبسكي تروم البحث في مورد التبعية التحفيزية، بمعنى أنّها تريد أن تثبت بأنّ الأمور الإلهية ليست هي منشأ الأخلاق، وإنّما الذي يكون منشأً للحياة الأخلاقية ويُشكّل مصدراً لها هو الدوافع الإلهية.

ولتوضيح هذه المسألة تعمل السيدة زيغسبسكي على بيان أربعة مواضيع على النحو الآتي:

1. لقد عملت السيدة زيغسبسكي أول الأمر على إثبات أنّ الله شخصٌ؛ إذ لو لم يكن شخصاً، فإنّ مفهوم التحفيز الإلهي سيكون فاقداً للمعنى؛ فحيث نريد تعريف الله بوصفه نموذجاً سلوكياً، يتعين علينا أولاً أن نثبت أنّ الله شخصٌ ويمكنه أن يكون مثالاً للأخلاق. والأديان الإبراهيمية تعتبر الله شخصاً أيضاً. ولكي تتمكن السيدة زيغسبسكي من إثبات أنّ الله شخصٌ، فإنّها تستند إلى بعض

المسائل الفلسفية، حيث تعتمد زيغسبسكي على التعريف ببعض الخصائص وتقول: لو توفّرت هذه الخصائص في كائن، كان ذلك الكائن شخصاً.

أ. أن يكون عاقلاً، فغير العاقل لا يكون شخصاً. وإنّ التعقّل وامتلاك ظرفية التعقّل وحريّة الاختيار هو المحور الرئيس لتشخّص الكائن.

ب. يجب أن يتمتّع الشخص بإدراك ذاته (Self - Knowledge). فالتشخّص – الذي يعني التميّز من الغير– هو أن يكون الشخص مدركاً لهذا التميّز من الآخرين، وهذا غير التعقّل. فقد يكون الفرد عالماً بكلّ شيء، ويمكنه أن يتخذ القرار، ولكنه لا يُدرك ذاته. من قبيل العقول الإلكترونية التي شاع تصنيعها في الآونة الأخيرة.

ج. أن يكون على تواصل مع الآخرين. فلو لم يكن لدى الكائن أيّ ارتباط مع الآخرين، لن يكون شخصاً. فالشخصُ هو كائن مرتبط بشبكة من التواصل، فهو يتدخل ويتكلم ويسمع كلّ الآخرين.

د. أن يكون مختاراً. وأنّ اتخاذ القرار العقلاني يختلف عن الاختيار. فاتخاذ القرار العقلاني بمعنى اتخاذ الخطوات في إطار محدد. أمّا الاختيار، فهو أن تكون لدى الشخص إمكانية الانتخاب من صميم وجوده.

فلو توفرت هذه الخصائص مجتمعة في كائن أمكن أن نطلق عليه مصطلح الشخص. وقد عمدت السيدة زيغسبسكي في فصول من كتابها إلى إثبات أنّ الله يتمتع بهذه الخصائص.

2. ترى زيغسبسكي أنّ الفضائل تصدق في حق الله أيضاً، خلافاً لأرسطو الذي كان يعتقد بأنّ الفضائل إنّما تتعلق بالبعد العاطفي من النفس ولا معنى لذلك في مورد الله، حيث لا مصداق للشجاعة والعفّة وما إلى ذلك في مورد الله، فهي مفاهيم إنسانية، ومن وجهة نظر أرسطو، فإنّ الفضائل تتعلق بالعواطف الإنسانية، ولا تصدق في مورد الله؛ لأنّ العواطف تعبر عن الانفعال والتغيّر، وإنّ امتلاك العواطف يُعبّر عن القوّة، ولا يمكن أن تصدق في مورد الكائن الذي يعبّر عن الفعلية المحضة.

ترى السيدة زيغسبسكي أنّ الله يمكن له أن يتصف بالعاطفة، ولا ترى ذلك مؤشراً على النقص، ولا ترى العواطف دليلاً على الانفعال والتأثّر. فالعواطف عندها عبارة عن حالات تُشير إلى القدرة على الفعل والعمل. فالعواطف عناصر تسوق نحو العمل، وهي في حدّ ذاتها لا تُعتبر نقصاً، وإن كانت قد تبدو نقصاً فيما يتعلق بالعالم الإنساني. ولكنّ عواطف الإنسان تختلف عن عواطف الله، تماماً كما هو الفرق بين علم الإنسان وعلم الله، فإنّ مفهوم العلو واحدٌ وإن اختلفت مصاديقه. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العواطف أيضاً، ولكنّ المحبة الإنسانية تختلف عن المحبّة الإلهية.

إذن، فالسيدة زيغسبسكي تعمد أولاً إلى إثبات أنّ الله شخصٌ، ومن خلال الالتفات إلى تحفيزاته يمكن للإنسان أن يعيش حياةً أخلاقية. وعليه، فإنّ حوافزه هي قاعدة الأخلاق. وفي الخطوة اللاحقة تعمد زيغسبسكي إلى إثبات أنّ الفضائل – التي تمثل الخصائص الشخصيّة الحَسَنة – يتصف بها الله، إلاّ أنّ الرذائل – حيث تمثل النقص – لا يمكن أن تكون صفة الله. وإنّ من بين الاعتراضات الهامّة التي أوردها المنتقدون إلى أبحاث زيغسبسكي هي تلك الاعتراضات التي تركز على وجود العواطف عند الله.

تقول السيدة زيغسبسكي إنّ الله عواطف، ولكن حتى إذا لم يكن لديه عواطف، لا يمكن لنا أن ننكر وجود الحوافز عند الله. لا يمكن القول إنّ الله لا يمتلك دافعاً وراء فعله، وإنّ أفعال الله لا غاية لها. يقول الأشاعرة إنّ أفعال الله ليس لها أيّة غاية، لأنّ افتراض الغاية لها يعني أن نجعل الدليل مهيمناً على أفعال الله. في حين لا يُسأل الله عما يفعل. وإنّ القول بوجود أدلة وأسباب لأفعال الله لا ينسجم مع علوّه وحاكميته وهيمنته المطلقة. كان الأشاعرة ينكرون أن يكون هناك من غرض وقصد وراء فعل الله. إنّ وجود القصد والغرض يعني وجود شيء هو الذي يتسبب بتوجيه إرادة الله نحو غاية أو هدف بعينه. وهذا يعني فرض أسبابنا وغاياتنا على إرادة الله، وهذا لا يتناسب وعلوّ الله وسيادته المطلقة.

وفي المقابل يذهب المعتزلة والشيعة إلى القول بأنّ الله له قصد وغاية وغرض من وراء أفعاله، وهذا ما يدلّ عليه القرآن الكريم أيضاً. ولكن كيف نشرح من وراء أفعال الله ما ينسجم مع هيمنته الإلهية؟ هذا ما سعى الفلاسفة إلى البحث في الإجابة عليه. ويجيبون عادة بأنّ هذه الغاية في الحقيقة ليست خارجة عن ذات الله. بمعنى أنّ وجود الغاية عند الله لا يتسبب له بمشكلة، إنّما الذي يُحدثُ المشكلة هو أنّ الغاية تنتهي إلى الكمال. وهذا هو ما عليه واقع الأمر في العالم الإنساني، حيث ينتهي امتلاك الغاية والاشتمال على الهدف بالنسبة إلى الفعل الإلهي فلا يكون ترميماً لنقص. إنّ للهدفية في مورد الله مفهوماً، ولكنّ هدفية الله تختلف عن هدفية الإنسان.

من هنا تنتقل زيغسبسكي إلى تأكيد أنّ ما يُشكّل القاعدة للأخلاق هو الدوافع الإلهية وعلى رأسها العشق والحب. فإنّ الذي يشكل الحافز والدافع الرئيس لفعل الله هو عشقه وحبّه للإنسان، وهي تقول: إنّ معنى عشق الإنسان ليس بأن يجعل من الإنسان وسيلة وأداة للتعريف بنفسه، كما يقول ذلك بعض العرفاء استناداً إلى حديث غير معلوم السند، وهو حديث الكنز المخفي الذي يقول: «كنت كنزاً مخفياً؛ فأحببت أن أعرف»، بل إنّ عشق الله للإنسان يعني عشقه لذات الإنسان، وحياة الإنسان، وسموّ الإنسان وتعاليه. وإنّ كل فعل إلهي يقوم على هذا العشق تماماً، وليس هناك في هذا العشق والحبّ الإلهي للإنسان من قرب بين إنسان وإنسان آخر أبداً.

إنّ الحياة الأخلاقية تعني أن تكون دوافع الإنسان شبيهة بالدوافع الإلهية، وأن ينطلق الإنسان في أفعاله من عنصر العشق والمحبة. فإنّ جميع أفعال الله حتى معاقبته للعاصين والمذنبين تقوم على أساس عشقه وحبّه للإنسان. فإنّ عشق الإنسان وحبّه هو المثال الرئيس للأخلاق. إنّ الحياة الأخلاقية تعني مشاهدة هذا العشق ومحاكاته، وإنّ من بين أفضل أساليب الحياة الأخلاقية، هو أن يبادر الفرد إلى أن يتخذ لنفسه نموذجاً ومثالاً أخلاقياً ويعمل على تقليده ومحاكاته، وأن يعيش طبقاً لما عليه هذا النموذج الكامل. تذهب السيدة زيغسبسكي إلى القول بأنّ الذي يُوجد الأخلاق ليس هو الأمر والنهي الإلهيّان، وإنّما الدوافع الإلهية هي التي تمثل النموذج والمثال للحياة الأخلاقية، ومن دون هذا النموذج لا يمكن للإنسان أن يعيش حياةً أخلاقيةً.

هناك اختلاف بين الحبّ للإنسان الذي هو دافع إلهي ويستوجب الحياة الأخلاقية، وبين الحبّ لله دون الالتفات إلى حبّ الإنسان. فهناك حبٌّ لله، وهناك أيضاً مفهوم باسم الحبّ في الله. وهذا الفصل في غاية الأهمية، وقد تحدّث عنه أبو حامد الغزالي في كتاب «إحياء العلوم». وفي الحقيقة في الحبّ الثاني، ينسحب حبّ الإنسان لله من مجرى الحبّ الإلهي للإنسان إلى ذات الإنسان. وقد ورد في رواياتنا أيضاً أنّ أهم عُرى الإيمان التي تؤدي إلى رسوخ الإيمان واستمراره هو الحبُّ في الله، وقد تمّ التأكيد على حبّ الإنسان من طريق حبّ الله.

إلى هنا اتضح أنّ السيدة زيغسبسكي ترى أنّ ما هو المنشأ للأخلاق، هو عشق الله للإنسان. وإنّ الإنسان إنّما يمكنه أن يدعي بأنّ فعله أخلاقيٌّ، وأنّ الأخلاق ذات مفهوم في مورده إذا تمكن من أن يقيم ارتباطاً مع عشق الله وحبّه للإنسان.

ومن بين الإشكالات التي وردت على بحث السيدة زيغسبسكي هي أنّ بعضهم قال: إنّ مفهوم العشق وحبّ الإنسان، لا يمكن أن يشرح كامل الدوافع والأهداف الإلهية، إذ لو كان الأمر كذلك، فإنّنا نتساءل: ما هي دوافع الله قبل أن يُخلق الإنسان؟ إلا إذا قلنا بأنّ الإنسان هو أول المخلوقات. وبطبيعة الحال، يمكن لنا أن نجيب على هذا الإشكال بالقول: إنّ المخلوقات الأخرى التي سبقت خلق الإنسان، إنّما خُلقت من أجل حبّ الله للإنسان الذي سيخلقه لاحقاً.

ثمّ تنتقل السيدة زيغسبسكي إلى بيان مسألتين ترتبطان باللاهوت المسيحي؛ إحداهما أنّ الإنسان من البُعد عن الله، حيث لا يستطيع أن يراه ويتأسّى به. إنّ التأسي يعني أن يكون سلوك الشخص وفعله من الوضوح بالنسبة إلينا، حيث نستطيع أن نتخذ منه مثالاً يُحتذى به. ولكن كيف يمكن

لنا أن نتأسى بالله وهو في غاية البُعد عنا؟ وعليه هناك فجوة، وقد عمدت السيدة زيغسبسكي إلى ردمها من خلال عيسى؛ فهي ترى أنّ عيسى إله، مستعينة في ذلك بمفهوم التجسّد المسيحي. فهي تقول: حيث إنّ الله بعيد عن الإنسان، وحيث لا يستطيع الإنسان أن يتأسى بـ«الله الأب»، يمكنه أن يتأسى بـ«الله الابن». إنّ عيسى يعني الله. وبإمكان الإنسان أن يجعل من هذا الإله المجسّد مثالاً يُحتذى. وعليه، فإنّ صيرورة الإنسان أخلاقياً تعني التشبّه بالسيد المسيح عيسى.

أمّا الرواية الإسلامية، فترى أنّ الله غير بعيد عن العبد. وقد جاء في التعاليم الدينية أنّ الفرد إذا طهّر نفسه من الرذائل والذنوب، يغدو بإمكانه أن يرى الله وأن يكون من القرب منه، حيث يستطيع التأسي به. كما يمكنه بطبيعة الحال أن يتأسى بالنبي دون الحاجة إلى اعتباره إلهاً.

ثمّ عمدت السيدة زيغسبسكي فيما بعد إلى إكمال نظريتها، واستعرضت أركانها ضمن مقالة تحت عنوان «التقليد الإلهي في الأخلاق». وعليه، طبقاً لنظريتها إذا كان من المقرّر نسبة الأخلاق إلى الله، وجب أن تكون الدوافع هي المنسوبة إلى الله دون العمل، وتلك الدوافع عبارة عن «الحبُّ في الله».



ترجمات



مدخل إلى فلسفة الدين*

نقله من الألمانية: فتحي المسكيني**

1. العودة إلى المفاهيم:

في العصور القديمة، وقع اشتقاق لفظة (Religion) -من اللاتيني (religio)- بطرائق مختلفة: من (relegere)؛ أي «المراقبة الدقيقة» أو من (religare)؛ أي «الربط بشيء ما». وفي الاستعمال الروماني للغة، كانت لفظة (religio) تتضمّن دومًا تضادّا مع (superstitio)(أي «الخرافة») أو مع (magia) [أي السحر][1]. وهذه المنزلة المعيارية احتفظ بها المفهوم في ظلّ المسيحية. ولكن في حين أنّ الرومان الوثنيين (شيشرون على سبيل المثال) رأوا معيار المعايير[2] كامنًا في العمل على عبادة الآلهة بعناية واهتمام - وبالتالي في دائرة الفعل-، رآه المسيحيون (لكتانسيوس[3] على سبيل المثال) في صلة العهد مع إله الخلق، الواحد الأحد الذي جاءت به الكتب المقدّسة، وبالتالي في حدس الإيمان.[4]وهذا التفكّر النقدي الملازم للمفهوم حول الدين «الصحيح» ظلّ يؤثّر على تاريخه لفترة طويلة لاحقة على العصر القديم، ومنه أيضًا أخذت فلسفة الدين الأوروبية منطلقها. وكان شأن الفلاسفة أن اعتبروا الدين بمثابة مقولة يمكن الاستدلال عليها بالعقل، راسمين بذلك خطّا يفصلهم عن الإثبات اللاهوتي (الربوبية)[5]، عقيدة الإله الواحد[6] من جهة أولى، وعن لعنة الكفر (الإلحاد) من جهة أخرى. وثمّة صلة وثيقة لهذا الأمر مع «ازدواجية» (و. فايل)[7] المفهوم الحديث للدين الذي لا يصف لنا مؤسسة فقط، بل وفي نحو من التوتّر أيضًا، حقيقة[8] باطنية. وهذا التقليد الفلسفي

*هذا المقال ترجمة لنصّ مقتطف من الموسوعة الفلسفية، التي أشرف على إعدادها الباحث الألماني الكبير هانس صاند كولر:
Hans Gerhard Kippenberg,"Religion / Religionsphilosophie",in: Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden, herausgegeben von Hans Jörg Sandskühler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010) Band 3, S. 2297 - 2306.
ملاحظة: وضعنا إحالات المؤلف بخطّ عريض بين قوسين، على اليسار ، أمّا إحالات المترجم فتركناها مرسلة دون تقييد آخر، وعلى اليمين.
**أكاديمي من تونس.

1- Beard/North/Price, 1998 S. 214 ff.

2- das Normative.

3- Lactantius.

4-Feil 1986, 39-49.

5- Deismus- إثبات وجود الرب ولكن مع إنكار الوحي والنبوة والآخرة. مذهب لا-ديني، يؤمن بوجود إله للكون، ولكن لا يؤمن بالبعث أو بالوحي أو الخوارق أو البعث.

6- Theismus.

7- Ebd., S. 18.

8- Sachverhalt.

أثّر تأثيرًاعميقًا في التعريفات العلمية للدين. وقد أمكن في الجملة إحصاء ما يناهز خمسين تعريفًا للدين[9].

وإذا ما لخّصها المرء في أربعة أنماط كبرى أمكن لنا أن نعرّف الدين: **1. على المستوى العقلي،** باعتباره «اعتقادًا في كائنات خارقة للطبيعة»؛ **و2. على المستوى الوظيفي،** باعتباره قوة الإدماج الاجتماعي؛ **و3. على المستوى الاستطيقي،** باعتباره شعورا بتبعيّة مطلقة؛ **و4. على مستوى الحياة العملية،** باعتباره رابطة مع قيم تجاوز ما هو يومي. وكلّ واحد من هذه التعريفات قد ترك في الأديان التاريخية علامة مميّزة على ما هو ملزم لها، وهي في آخر الأمر تفترض التصوّر الروماني عن دين «صحيح» مختلف عن الدين «الباطل»، الذي كان بمثابة تمهيد وتحضير لعمل الفلسفة على الدين.

2. الأديان التاريخية في الخطاب الفلسفي:

إنّ توماس هوبس 1588ـ1679، وبسبب الحروب الدينية في عصره، هو من وضع مبحث «الدين» على جدول أعمال الفلاسفة. وإنّ الربط بين التجربة السياسية والتفكير في المبادئ هو ما كان عبّر عنه جاكوب تاوبس[10] في قوله: «إنّ القرن السابع عشر هو الحقبة الأولى من التاريخ الحديث التي فيها لاحت لنا الأرض. وفي كوكبة نجوم هذا القرن تعرّفنا من جديد على أنفسنا وعلى مشاكلنا. وإنّ هوبس قد عاش وجرّب هذه الحقبة وعيًا وفكرًا»[11]. ومن وجهة نظر هوبس، كانت حرب الأديان نتيجة تابعة لخطأ أن تكون الكنيسة متماهية مع ملكوت الربّ، وأن تسمح لنفسها بمطالبة المواطنين بولاء أو إخلاص غير مشروط. وضمن كتابه الكبير الليفيثان (Laviathen) أو المادّة والصورة والسلطة التي من شأن دولة كنسية ومدنية 1561، لم ير هوبس سوى حلّ واحد لهذا المشكل: أنّه ينبغي على الدولة أن تتحوّل إلى «إله فانٍ» حتى تستطيع أن تردع الكنيسة. عرف هوبس بلا ريب دينًا خاصًا بجانب دين الدولة، لكنّه أنكر عليه الحق في الفضاء العمومي. «ثمّة عبادة عمومية وثمّة عبادة خاصة. فأمّا العبادة العمومية، فهي بالنظر إلى الدولة بتمامها عبادة حرّة، إلاّ أنّها في نظر الناس الأفراد هي ليست كذلك. وأمّا عبادة الحياة الخاصة، فإنّها في السرّ هي عبادة حرّة. أمّا أمام أعين الجمهور، فهي لا تكون أبدًا من دون تقييد معيّن، تقتضيه القوانين أو آراء الناس»[12]. وينبغي على الدين الخاص، في حالة وقوعه في نزاع مع الدين العمومي، أن يتمّ

9- Leuba 1969, S. 339-361

10- جاكوب تاوبس (1987-1923)، فيلسوف وعالم اجتماع أديان ألماني، مختص في الديانة اليهودية.

11-Taubes 1983, 11.

12- Hobbes 1984, 275 f.

إبقاؤه سرّا. وثمّة تمييزات دقيقة بين الإيمان الباطني والإيمان الخارجي، بين (fides) و(confessio)، بين (veritas) و(auctoritas)[13]، بين الأخلاق والسياسة، أفادت هوبس في تبرير وتعليل «عدم تسييس»[14] كارل شميت (Karl Shmith) [15] الإيمان.

وفي كتابه التاريخ الطبيعي للدين 1757، ميّز ديفيد هيوم 1711-1776 «أساس الدين في العقل» عن «أصله في الطبيعة البشرية». وعن المسألة الأولى، كان قد أجاب بعدُ منذ وقت مبكّر: «إنّ البنية التامة للعالم، إنّما ترشح عن صانع حكيم»[16]. وأمّا المسألة الثانية، الجديدة والثورية، فقد كانت مبحثه عن التاريخ الطبيعي. لا يمكن أبدًا أن تنتج واقعة الإيمان بالله عن معرفة نظام العالم بأكمله[17]، كما يعتقد أصحاب النزعة الربوبية. «إنّ التمثّلات الدينية الأولى لم تتأتّ من تأمّل ما في آثار الطبيعة، بل من الانشغال بالحياة اليومية ومن الآمال والمخاوف التي تحرّك الذهن البشري دون انقطاع»[18]. وإنّ اضطرابات الطبيعة، وليس انتظامها العجيب، هي التي ملأت أفئدة البشر بالمشاعر الدينية[19]. ومن اليسير أن نلمس هنا حضور التقليد الروماني. إنّ الديانات التاريخية هي عبارة عن «خرافات» ب. هاريسون[20].

هذا النحو من الإيمان الذي وضعه هيوم بهذه الطريقة، خارج دين العقل، قد منحه في المقابل مكانًا داخل تاريخ الدين. إنّ تاريخ الدين، إنّما يجري بحسب قانون آخر غير قانون العقل. وعلى نحو لا مردّ له سوف ينبغي دائمًا مرة أخرى لعقيدة الإله الواحد[21] أن تخلي المكان لمذهب تعدد الآلهة[22]. إذْ حين تطول غيابة[23] الإله الواحد عن العالم بشكل يجاوز حدّه، يمرّ البشر إلى تزلّف الكائنات الوسيطة[24]. فإذا هي علمت بعدم قدرة الكائنات الوسيطة وبخواء سلطانها، أخذت من جديد في إجلال الإله الواحد القدير المقتدر وعبادته. كذلك يجري في تاريخ الدين تداول وتبادل

13- الإيمان والاعتراف، الحقيقة والسلطة.

14- Entpolitisierung.
15- Schmitt 1979, S. 88-95
16- Hume 1984, 69
17- Ebd., 6
18-Ebd., 8
19- Ebd., 27 f.
20- Harrison 1990, S. 169-171
21- Theismus.
22- Polytheismus.
23- entrückt. – مصطلح صوفي.
24- Mittlerwesen.

بين عقيدة الإله الواحد ومذهب تعدد الآلهة، كما الأمواج الذاهبة والقادمة[25] «الجزر والمدّ»[26]. و«رقّاص الساعة» و«الذبذبة» هي باقي استعارات هيوم عن هذه الديناميكا[27]، التي لم تبق من دون تأثير على العلاقات السياسية؛ فمذهب تعدّد الآلهة يحضّ على التسامح، وأمّا مذهب التوحيد، فإنّه لا يخلو من تعصّب. وبالنسبة إلى هيوم، ليس الدين الخاص بما هو كذلك هو مدعاة إلى الريبة والشبهة، وكذلك ليس الدين الذي تأمر به الدولة بما هو كذلك، هو دين عقلاني، كما هو الحال بالنسبة إلى هوبس. إنّ السلام الباطني لدى جماعة ما، إنّما هو تابع لحركة رقاص الساعة في تاريخ الدين باتجاه مذهب تعدد الآلهة. ومن خلال فلسفة الدين التي أرساها هيوم، منح للخطاب في الدين وجهة جديدة بشكل دائم[28]. إذْ أنّه بذلك فقط، إنّما أصبح ممكنًا أن نعلّل الدين تعليلاً أنثروبولوجيًا. ولأمد طويل، فتح ذلك إمكانية أن تتحرّر الطبقة الوسطى[29] عن دولة طبقة القساوسة، وذلك من خلال إقامة شرعيات[30] دينية خاصة[31].

وبالنسبة إلى روسو 1712ـ 1778، ينتمي الدين أيضًا إلى عالم المشاعر الذي ربطه مع ذلك بتقييم مغاير. فما كان أنكره هوبس على الدين- أي إمكانية أن يكون هيئة ملزمة بالنسبة إلى الفعل السياسي- عاد روسو ليمنحه إيّاه من جديد على نحو صريح. فقد كان دفاعه عن ديانة الإنسان على وجه الخصوص مثيرًا للإعجاب. وفي نصّه إعلان بإيمان كاهن سافويا،[32] ضمن كتاب إيميل 1762 [33]، خاض روسو خصومة باهرة ضدّ «الدين الطبيعي» الذي قالت به الفلاسفة، من جهة، وضدّ «دين الوحي» الذي ينافح عنه علماء اللاهوت، من جهة أخرى. «فمن أجل التعرّف بشكل صحيح على دين ما، لا ينبغي علينا أن نتدارس كتب المعتنقين لهذا الدين»[34]، «فإنّ عبادة الله الجوهرية هي عبادة القلب»[35]. ومن أجل أن نعرفها، لا يحتاج الإنسان لا إلى الفلاسفة ولا إلى علماء اللاهوت، إذ ليست أحكام عقله بل مشاعر قلبه هي أحسن المعلّمين في هذا الشأن. «إنّ الواجبات الحقيقية للدين، إنّما هي مستقلّة عن المؤسسات الإنسانية»[36]. وإنّ الدين هو بعامة أقوى رابط اجتماعي،

25- Ebbe und Flut.

26- ‘Gezeiten’.

27- Hume 1984, 33 ff.

28- Weber 1990, 44-50

29- das Bürgertum. الطبقة الوسطى.

30- Legitimationen.

31- Matthes 1967, S. 35-40

32- نصّ ضُمّ في الفصل الرابع من كتاب إميل، عالج فيه روسو مسائل تتعلق بالدين والمحبة ونقد فيه المؤسسة الكنسية.

33- Rousseau 1963, 536-639

34- Ebd., 617

35- Ebd., S. 625-630, Zitat S. 629

36- Ebd., S. 635

يربط الناس ببعضهم بعضًا- لا شيء من مخاوف هوبس وشكوكه؛ بل على الضدّ من ذلك: لقد تحوّل الدين عند روسو إلى هيئة تكاد تكون معصومة، شأنها أن تملي علينا سنن الفعل الاجتماعي إملاء يستحق الثقة به وملزِمًا. فممّا لا يقبل التصوّر أن يكون بمقدور الملحدين أن يكونوا مواطنين جيّدين: «فإنّ نسيان الدين كلّه يقود إلى نسيان الواجبات الإنسانية كافّة»[37].

ولكن، أين هذا من مشكل هوبس: عدم تسامح الدين المسيحي؟ وقد طرحه روسو على نفسه في الفصل الثامن الشهير من كتاب العقد الاجتماعي»في الدين المدني»[38]. كلّ الجماعات السياسية، إنّما كانت منذ بداية التاريخ تبني شرعيتها على الدين. لقد قدّست كلّ دولة آلهتها الخاصة وعبدتها، وكانت الحروب تُدار بأمر الآلهة. ولم تتغيّر هذه الوضعيّة إلاّ مع المسيحية التي جرّدت مذهب تعدد الآلهة من سلطانه. إلاّ أنّه ما لبث أن طرأ مشكل جديد. إنّ المسيحية قد فصلت فصلاً بين الإخلاص[39] السياسي والإخلاص الديني. لكنّ ما وقع الآن هو أنّ الكنيسة والدولة قد رفعتا ادّعاءات متنافسة حول الإخلاص الإنساني؛ والنتيجة التي حصلت هي سلسلة غير منقطعة من الحروب المدنية. وكان هوبس قد رأى ذلك على نحو سديد. وفي نطاق البحث عن حلّ لهذا المشكل، فكّر روسو في عقد اجتماعي، حيث ينبغي على المواطنين أن يدخلوا فيه إذا ما أرادوا أن يشكّلوا جماعة سياسية حكيمة، إلاّ أنّه لا ديانة الإنسان ولا ديانة المواطن يجوز لها أن تكون أساسًا لهذا العقد؛ فالأولى تفصل قلوب الناس عن الدولة، والثانية تحمل حالة حرب دائمة مع الشعوب الأخرى. وحدها ديانة مدنية بإمكانها أن تجمع بين الاثنين: أن نرى في كل الناس إخوة وفي الوقت نفسه أن نحب أرض الآباء. أمّا العقائد الوضعية لهذه الديانة المدنية، فينبغي أن تكون: وجود الله؛ وحياة في المستقبل؛ ومجازاة أهل العدل؛ ومعاقبة الأشرار؛ وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين. «لا توجد إلاّ عقيدة سالبة واحدة: عدم التسامح، وهي تنتمي إلى العبادات التي استبعدناها»[40]. كذلك، نجد لدى روسو كما هو الحال على الدوام وعياً بالمشكل المتعلّق بأنّ الدين، وبالتحديد بوصفه مصدرًا للتلاحم الاجتماعي، إنّما يؤدّي إلى خطر عدم التسامح الذي لا يمكن التحكّم فيه.

وإنّ نظرية إيمانويل كانط 1724ـ 1804 في الدين قد واصلت الاشتغال على صيغة المشكل كما تركها روسو، ولكن من منطلق آخر للنظر: من نقد المعرفة؛ ففي كتابه نقد العقل المحض 1781، احتجّ كانط بأنّ الأمر يتعلق، عند البحث في مفهوم «الله» من طريق نظرية المعرفة، بفكرة

37- Ebd., S. 539

38- Rousseau 1977, 195-207.

39- Loyalität.

40- Ebd., S. 207.

ترنسندانتالية، تتخطّى كلّ تجربة ممكنة، ولذلك لا يمكن من حيث الأساس أن نقيم الدليل عليها. لكنّ كانط لا يستنتج من ذلك أنّ هذا النوع من الأفكار الميتافيزيقية هي زائدة عن الحاجة وبوصفها أوهامًا هي مما يمكن الاستغناء عنه[41]. كذلك، فإنّ العقل العملي يمكن أن يستوجب اعترافًا بإقرارات لا يمكن إقامة الدليل عليها. وقد خبِر كانط ثلاثاً من هذا النوع من المصادرات: **أنّ الله موجود، وأنّ النفس خالدة، وأنّنا أحرار في أفعالنا.** وهذه المصادرات التي لا تقبل البرهنة، إنّما تملأ وظائف تنظيمية ضرورية في الحياة الاجتماعية[42]. «إنّ الدين (متى اعتُبر من جهة الذات)، إنّما هو معرفة كلّ واجباتنا بوصفها أوامر إلهية»[43].

وبهذا النحو من الحجاج، قلب كانط علاقة التعليل[44] بين الأخلاق والدين رأسًا على عقب. لقد صار الآن على الدين أن يبرّر نفسه[45] أمام الأخلاق، وليس العكس.أمّاكيف ينبغي أن يحدث هذا التبرير، فقد عالج ذلك في مقالته نزاع الكليات 1798. إنّها مهمّة كليّة الفلسفة أن تفحص عن الكتابات التي تحظى بموافقة الدولة، وكذلك عن القانون المدني أو حتى عن نصوص الاعتراف[46] والكتاب المقدس، أيضًا، فحصًا نقديًا، وذلك من جهة نظر العلل العقلية[47]. وبهذه الطريقة يمكن من الإيمان الكنسي الجزئي أن ينشأ المبدأ الأساسي لأخلاق عقلية ملزمة على نحو عمومي.

لقد دفع كانط وروسو بالتوتّر ما بين التقليد الكنسي وبين العقل النقدي إلى أقصاه، إذ ليس مصادفة أنّه في المناظرة معهما، إنّما تُعرض تصوّرات متضادّة كلّية. إنّ جوهان غوتفريد هردار 1744-1803 قد حرّر شهادة جيّدة على الأديان التاريخية، وقد اضطلع بالموضوع من بين مواضع أخرى في كتابه فلسفة التاريخ من أجل تهذيب الإنسانية 1774. وكان منطلقه في ذلك هو اللغة، التي من شأنها أن تسجّل روحاً ما في حدوس البشر ورؤاهم. ومن مثل زاوية النظر هذه، يمكن للمقارنة بين اللغات أن تنتج معارف جديدة، وأن تشهد على مختلف التجسيمات الملموسة للروح الإنساني. «إنّ أجمل محاولة حول تاريخ [...] العقل الإنساني والقلب الإنساني، إنّما شأنها أن تكون بذلك مقارنة فلسفية بين اللغات: ففي كلّ واحدة منها يوجد عقلُ شعب ما وطبعُه منقوشًا»[48].

41- Kant 1956, 604 ff.

42- Kant 1968, Bd. VII S. 264.

43- Ebd., Bd. VIII S. 822.

44- Begründungsverhältnis.

45- sich rechtfertigen.

46- Bekenntnisschriften.

47- Ebd., Bd. XI, 291. Zur Religionsphilosophie bei Fichte und Schelling vgl. Sandkühler 2005, Kap. IX: Die Religion und der Gottesbegriff.

48- Herder 1967, 363.

وفي كتابه أفكار من أجل فلسفة في تاريخ الإنسانية 1785/1784، هاجم هردار فرضية بعض التنويريين القائلة إنّ شأن الإنسان أن يكون كلّ ما كان قد صار بذات نفسه. ورأى على وجه الخصوص أنّ الإنسان، بالنظر إلى ملكته الروحية، ليس مولودًا بذاته[49]. «إنّ فلسفة التاريخ [...] التي تتبّع سلسلة التقاليد، إنّما هي في واقع الأمر التاريخ الحقيقي للبشر الذي من دونه تكون كلّ الحوادث الخارجية للعالم مجرّد غيوم أو تصير مسوخًا مرعبة»[50]. وإنّه داخل «سلسلة التهذيب» هذه، إنّما يمتلك الدين موقع الصدارة، حتى دين الشعوب المتوحشة. «فمن أين جاء دينُهذه الشعوب؟ هل من شأن كلّ منفى[51] أن يخترع طقوس عبادته كأنّها لاهوت طبيعي؟ هذه الكائنات الشقية لا تخترع شيئًا؛ بل هي في كلّ شيء تتّبع تقاليد الآباء. [...] بذلك، فإنّ التقاليد هي هنا أيضًا الأمّ الولّادة، وكما تكون لغة تلك الشعوب وثقافتها القليلة، تكون أيضًا ديانتها واستعمالاتها المقدّسة»[52]. وفي حين أنّ الدول والعلوم والفنون لا تنشأ إلّا متأخّرة، فإنّ الدين يكون قد حدث قبلُ عند المتوحشين. كان الدين دومًا هو التقليد الأقدم عهدًا والأكثر قداسة على الأرض وأصل كلّ ثقافة. «ضرب من الشعور الديني بقوة فاعلة غير مرئية في الفوضى العارمة للوجود»، كان قد سبق كلّ مفهومات العقل، ولأنّ الأديان الماضية والأجنبية كانت قد حفظت الأحاسيس الإنسانية حفظًا أمينًا على نحو خاص؛ فهي قد احتلّت لدى هردار رتبة عليا على نحو خاص. وفي آخر المطاف، ضاعت تلك الأديان في العالم الجليدي لأوروبا[53]. إنّ سيطرة العقل وتولّيه الحكم هو السبب المسؤول عن تحويل الحياة إلى آلة وعمّا يرتبط بها من تفقير عميق للنفس[54].

وقد خبِر فريدريتش شلايرماخر 1768ـ 1834 إلى أيّ مدى كانت الأديان الوضعية موضع احتقار من قِبل المتعلّمين،[55] ولا هي نسيت ما كان يحدث باسمها من عواقب مرعبة وحروب دامية. وفي مقالته حول الدين ـ أحاديث إلى المزدرين له من بين المتعلّمين 1799، وضع شلايرماخر حدّا للتمثّل الذي مفاده أنّ الدين في ماهيته هو ميتافيزيقا (فلسفة ترنسندنتالية) و/ أو أخلاق[56]. «فإنّ ماهيته لا هي فكر ولا هي فعل، بل حدس وشعور. إنّما يريد أن يحدس الكون، يريد أن يسترق السمع بكل انتباه إلى أوصافه وأفعاله، ويريد أن يذر نفسه في انفعالية الأطفال تنجذب إلى تأثيراته المباشرة

49- Ebd., 343 f.

50- Ebd., 352.

51- das Elend.

52- Ebd., 388.

53- Herder 1964, 287

54- Birkner 1957.

55- Schleiermacher 1998, 164 f.

56- Ebd., 85.

وأن تملأ ذاته»[57]. إنّ الدين، متى اعتُبر اعتبارًا صحيحًا، إنّما يمثّل بجانب الفكر والفعل اختصاصًا ثالثًا بذاته. فهو مستقل عن أيّة تعاليم أو مطالب أخلاقية. وحتى إن خامر المرء شكّ في الله أو في الخلود بعد الموت فإنّ الدين لا يزول[58]، إذْ ليس الله، وإنّما الكون هو مصدره. على المرء فقط ألّا يبحث عن اللامتناهي خارج نطاق المتناهي[59]. إذ لّما كان لا يمكن أن يوجد أيّ تجلٍ نهائي وملزم للّامتناهي، فإنّه لا يتجلّى بالضرورة دوماً إلّا عبر تنويعات فردية. والنتيجة هيكثرة غير متناهية من تجلّيات الكون عبر التاريخ. وليست الكتب[60] من القدرة فعلًا على أن تتمثّل الدين على نحو مطابق. وإذا ما كان شيءٌ قادرًا على أن يتمثّله؛ فهي «الأحاديث»[61]. إنّه من خلال الحديث فقط يمكن أن تنشأ رابطة جامعة بين كلّ الذين يشعرون أنّهم مأخوذون بالكون، وأنّ الكون قد أخذ بأنفسهم.

وإنّ حكم شلايرماخر على الدين، إنّما يتصادم إلى حدّ التناقض مع حكم جورج ولهالم فريدريتش هيغل 1770-1831. وقد سمح لنفسه بهذه الملاحظة السيّئة: لو أنّ الدين كان شعورًا بالتبعيّة، لكان الكلب أفضل المؤمنين[62]. كذلك فإنّ الطابع المباشر لعلاقة ما، ليس من شأنه أن يكون شيئًا آخر غير مسحة طبيعية يشعر بها الوعي. «إنّ المباشرة هي العنصر الطبيعي؛ لكنّ الوعي هو على العكس من ذلك نحوٌ من التسامي على الطبيعة»، هكذا صرّح هيغل ضمن دروس حول فلسفة الدين. إنّ الدين- بقطع النظر عن أديان الطبيعة- هو شهادة على «انقسام الوعي»[63]. وقد همّ هيغل السؤالُ، أين وكيف نشأ الوعي في تاريخ الإنسانية بفرق ما بين الذات والموضوع، بين الروح والطبيعة؟ وحين تلقّى سنة 1824 معارف أكثر دقة عن الفلسفة الهندية، قام بمراجعة رأي الرومانسيين، والذي كان رأيه هو أيضًا لزمن طويل، بأنّ الشرقيين قد عاشوا في نوع من الوحدة المتناغمة مع الطبيعة.[64] كان ذلك «تعبيرًا سطحيًا ومعوجّا». وسبب ذلك، هكذا يعلّل هيغل مطعنه، «أنّ الاتحاد الحقيقي إنّما يتضمّن في ماهيته لحظة سلب الطبيعة، كما هي في كينونتها المباشرة. [...] إنّ الروحيّ لا يكون في اتّحاد مع الطبيعة، إلاّ من حيث هو كائن في ذاته، وفي الوقت نفسه، طارحٌ للطبيعيّ باعتباره سالبًا»[65]. واعترف هيغل بأنّ الفكر الهندي قد عرف جيّدًا الفرق

57- Ebd.,79; Gladigow 1997

58- Ebd., 63.

59- Ebd., 120.

60- Schriften.

61- "Reden". علينا الإبصار هنا بالتقابل بين «المكتوب» و«المقول»، بين الكتابة والكلام، بين «الكتاب» و«الحديث». ومنه العبارة الألمانية «fromme Reden führen»، قام بحديث تقوي، ديني... و«Reden halten»، خطب الناس، ألقى خطبة...

62- Hegel, WW 11, 58.

63- Ebd., WW 16, 253 ff.

64- Bakker 1989.

65- Hegel, WW 18, 154

بين الذات والموضوع، وبين الروح والطبيعة، وبالتالي يستحق فصلاً خاصًا به في تاريخ الفلسفة. إلّا أنّ هذا الفرق كانت له نتائج عملية أخرى مغايرة لتلك التي حصلت في الدين اليوناني-المسيحي: هو لم يؤدّ إلى تحقيق الأمر التالي حول الفرد: أنّه يتحوّل بمواجهة الطبيعة إلى ذات، بل أنّه ينغمس بالتأمّل في ما هو جوهري ويفنى فيه. لكنّ ذلك كان عيبًا وفاقة[66].

لا يعرف الجوهر الإلهي في الدين الهندي أيّ تمايز، وهو لا يخرج من ذاته بوصفه نفيًا للعالم، من أجل أن يعيد- كما في الدين المسيحي- بناء ذاته مرة أخرى من جديد في شكل ذات مستقلة. وبذلك لم تتحقق الإمكانية الأخرى، نعني إمكانية التوتّر مع العالم. كما أنّ نظام الطبقات الشريفة[67] لم يتمّ المساس به. والفرد الذي بلغ الخلاص، إنّما يبدّد ذاته في التأمّل ويصير واحدًا مع الجوهر الميتافيزيقي. إنّ الفرد المخلَّص من ربقة العالم، إنّما يجد نفسه خارج العالم، وليس داخل العالم، كما هو الأمر في المسيحية[68]. هكذا رأى هيغل في الأديان التاريخية الكبرى سيرورة من الانقسام[69] تعمل على قدم وساق: بين الذات والموضوع، بين الروح والطبيعة. وفي حين أنّ الهنديّ يريد أن يتجاوز التوتّر بين الروح والطبيعة بواسطة التأمّل، فإنّ الغربيّ بدلاً من ذلك يهذّب ذلك التوتّر وينمّيه. على هذا النحو استنبط هيغل مبدأ التوتّر ما بين الطبيعة والروح من صلب تاريخ الدين.

وما تصوّره هيغل، باعتباره اختلافات كونية في تاريخ الروح الإنساني، حوّله خصمه شوبنهاور إلى خيارات فردية، حيث إنّه بالتأكيد قد عكس العلامة عكسًا؛ فقد كانت الهند بالنسبة إليه مثالاً ساطعًا على الكيفية التي بها يستطيع البشر أن يتحرّروا من ادّعاء زائف للذاتية. مع شوبنهاور أدارت الفلسفة وجهها عن تاريخ الدين على نحو أكثر حسمًا ممّا كان عليه الأمر لدى هيغل. لم يكن شوبنهاور مقتنعًا بأنّ «تأثير الأدب السنسكريتي كان أقلّ عمقًا أو حدّة من تأثير عملية إحياء الأدب اليوناني في القرن الخامس عشر»[70]، وهو يعني بهذا الاكتشاف المساس خاصة بـ«الأنا المنطقي» الكانطي الذي يجب أن يمنح الوحدة بين حدسنا وفكرنا، وأن يكون الحامل الدائم لكل تمثّلاتنا، إلاّ أنّه لا يمكن أيضًا، حسبما جاء في حجة شوبنهاور، أن يكون هو ذاته مشروطًا بالوعي. فبالنسبة إليه، ينبغي أن يتقدّم شيء آخر مغاير. «وهذا الشيء، كما قلت، هو الإرادة»[71]. إنّ إرادة

66- Ebd., 140.

67- Kastenordnung.

68-Dumont 1990

69- Entzweiung

70– Schopenhauer 1960, Bd. 1, 11

71- Ebd., Bd., 2, 179 f.

الحياة[72] إنّما تسير في المقدّمة باعتبارها العلاقة العملية بالعالم، ثمّ إنّ الخطوة الموالية كانت: أنّ العالم إنّما يدين بوجوده إلى نزوع إرادي أعمى، لا يُشفى له غليل. ولذلك من الخطأ أن يُسمّى، كما هو الأمر مع ليبنتز، بكونه أفضل العوالم الممكنة. إنّه «الأسوأ من كل العوالم الممكنة»[73]. ولكن مع كلّ ذلك، ثمّة مهرب من هذا العالم: إنّ مبدأ التفرّد[74]، إنّما هو مصدر كلّ كراهية ومعاناة. فإذا ما نفذت بصيرة الإنسان إلى هذا السر، أمكنه عندئذ أن يلقي جانبًا حجاب المايا[75] وعماية الضلال، وأن يتجاوز الفرق الأناني بين شخصك والشخص الغريب. بذلك تتحوّل «معرفة الكلّ، ومعرفة جوهر الأشياء في ذاتها إلى مسكّن[76]»[77]. وشوبنهاور يسمّي هذا النحو من الإنكار للعالم «أسكزيس»[78] أو زهداً، وهو لم يعثر عليه في شهادات التديّن الهندي فقط، بل كذلك في التصوّف الألماني. وحتى المسيحية، فإنّها عرفت الزهد[79]، حينما طالبت بالتنكّر للذات. وبلا ريب، فإنّ هذا المطلب قد تمّ التعتيم عليه بواسطة الجزء اليهودي من المسيحية. فإذا ما قمنا بإزالته، فإنّنا نعثر على الأمر نفسه الذي كان مكتوبًا وموصوفًا في الأعمال الأقدم عهدًا للغة السنسكريتية: الاستعداد للموت الإرادي الذي أصبح غريبًا عنّا تمامًا[80]. وإذا كان شوبنهاور يستهجن هيغل وينفر منه على نحو لا يمكن أن تخطئه العين، فإنّ علينا مع ذلك أن نؤكّد أنّ شوبنهاور قد تأوّل المصادر الهندية من زاوية النظر نفسها التي اتّخذها هيجل. غير أنّ ما اعتبره هيغل عيبًا ونقصًا فيها، اعتبره شوبنهاور فوزًا وكسبًا لها.

ثمّ إنّ نيتشه (Nietzsche) الذي عاش بين عامي 1844-1900 قد جذَّر حجاج شوبنهاور وعمّقه؛ ففي كتابه مولد التراجيديا من روح الموسيقى سنة 1872، رفع النقاب في الديانة اليونانية عن مبدأين متضادّين، يتصارعان أحدهما مع الآخر: الأبولونيّوالديونيزوسي؛ شكلان من الفن: الفن التشكيلي والموسيقى، كانا قد تغذّيا من هذين المصدرين، وكانا مسؤولين عن قوّتين في الإنسان: أبولون عن الحلم، وديونيزوس عن النشوة. دون شك، كان نيتشه يظنّ أنّه قد اكتشف ظاهرة الديونيزوسي، إلاّ أنّه ليس من الصعب أن نقع على الدليل بأنّ الأمر يتعلّق مع ذلك بمبالغة مجازية.

72- Der Wille zum Leben.

73- Ebd., Bd. 2, 747

74- باللاتيني في النص الألماني: principiumindividuationis، وهم مبدأ الأنانية المحض.

75- Maya. «مايا» لفظة سنسكريتية لها معانٍ عدة (مثل الميزان والحكمة والقدرة والطبيعة والعالم والوهم والغياب والفراغ والخواء... ، إلاّ أنّ الأغلب الذي يهمّ شوبنهاور هو معنى «الوهم» أو حجاب الوهم الذي يجتاح أعين البشر، إذ يرون العالم ولا يعلمون على اليقين هل هو موجود أم غير موجود حقيقة، فإذا هم في حلم أو ما يشبه الحلم.

76- ein Quietiv. لفظ استحدثه شوبنهاور بناء على مجاز طبّي، في مقابل «دافع» (ein Motiv) أناني.

77- Ebd., Bd. 1, 515

78- ‘Askesis’.

79- die Askese.

80- Ebd., Bd. 1, 528

فقد سبق أن ألقى ج. ج. فينكلمان (J. J. Winkelmann)[81] كلمته المأثورة عن الكلاسيكيّ، باعتباره «سذاجة نبيلة وعظمة صامتة» ضمن مقارنة بين أبولون الرصينوديونيزوس المتحمّس[82]. ومنذ عصر «العاصفة والاندفاع»[83] رأى المرء في ديونيزوس تجسيدًا للقوة الخلّاقة والجامحة للشعراء، التي تستطيع أن تقف في وجه الميكانيكية المشِلّة للعقل البارد[84].

صورة أخرى مغايرة عن ديونيزوس رسمها الرومانسيون من شعراء وفلاسفة وعلماء آثار؛ فبالنسبة إليهم كان يجسّد تجربة الفناء[85] النشوان للإنسان في الكون[86]، وكان ممثّلًا للشوق الرومانسي إلى انبساط بلا حدود للقوة الداخلية الخلاقة للإنسان، حتى إلى الموت وإلى تدمير الذات. بذلك حظي ديونيزوس تحت شروط الحضارة التي قامت على الإيمان بالعقل المستنير بمسيرة لامعة. ومن ديونيزوس انبثق العنصر الديونيزوسي[87]. وبلا ريب، ارتبط ذلك بإعادة تقييم شاملة. ومن «حامل البهجة» تحوّل إلى المبدأ الديونيزوسي لتدمير الذات.

كلّ ذلك سبق أن خرج إلى النور قبل أن يتكفّل نيتشه بهذه المادّة. بالنسبة إليه، كان أبولون مسؤولاً عن الحلم. أمّا ديونيزوس، فعن النشوة. ومن أجل أن يجعل أعمالهم ظاهرة للعيان، لجأ إلى شوبنهاور. وكان هذا قد خلق استعارة موحية عن الإنسان الذي تحيّر عن الواقع وتاه في طريق الأوهام. «كما فوق البحر الهائج الذي يحطّم الحدود من كل الجهات، عاوياً يرفع ويُنزل جبالاً من الموج، يجلس صيّاد على قارب واثقًا من مركبته الضعيفة، كذلك أيضًا يجلس الإنسان المعزول ساكنًا، في وسط عالم من العذابات،ليس له من سند أو موضع ثقة غير مبدأ التفرّد»[88]. أجل، يمكن القول عن أبولون إنّه وجد فيه الاطمئنان الذي لا يزعزع في هذا المبدأ[89] والجلوس الهادئ للمتحيّر الذي فيه، العبارة الأكثر جلالة التي تخصّه، وقد يودّ المرء أن يصف أبولون بكونه الصورة الإلهية الباهرة لمبدأ التفرّد الذي تقول لنا حركاته ونظراته كلّ بهجة «المظهر» وكلّ حكمته، بالإضافة إلى جماله. وفي هذا الموضع نفسه وصف لنا شوبنهاور الفزع الموحش الذي يأخذ بمهجة الإنسان، حين يتحيّر فجأة ويرتبك أمام أشكال المعرفة بالظواهر، عندما يبدو مبدأ العلّة، في أيّة واحدة من

81- J. J. Winkelmann.

82- Baeumer 1977, 134

83- ‘Sturm und Drang’.

84- Gründer 1971, Sp. 441 f.

85- das Aufgehen.

86- Baeumer 1965

87- Henriches 1984, 218

88- هذا المقطع هو شاهد مأخوذ من مؤلف شوبنهاور العالم بوصفه إرادة وتمثّلا (الكتاب الأول، الفقرة 63).

89-principium.

الصيغ التي يأخذها، يحتمل الاستثناء»[90]. لقد رأى شوبنهاور في تفرّد الإنسان وهمًا لا سبب له، وبالتالي هو مظهر زائف. إنّه فقط حين يسقط حجاب المايا، إنّما يضمحلّ الفرق الأناني بين الأفراد[91]. مايا في الفلسفة الهندية هي علامةٌ على الوهم واسمٌ له. وبهذه الصفة يظهر العالم المادّي في الأوبانيشاد[92]والفيدنتا[93]، والذي لا يسوغ إلّا طالما هو موجود فعلًا، بوصفه عالمًا تمّ رفعه أو محوه عبر معرفة البراهما بوحدة الكلّ، إلى حدّ هذا المنظر الزائف. وإذا ما اتّبعنا نيتشه، فإنّه لا تستطيع إلاّ نشوة مدمّرة لذاتها، استسلم في لدنها الإنسان إلى جبروت الطبيعة، أن تدمّر هذا المظهر الزائف. «فإذا ما أضفنا إلى هذه القسوة الجنون اللذيذ الذي يصاعد من الأساس الداخلي الأعمق غورًا في الإنسان، بل من الطبيعة، عند حدوث كسر من النوع نفسه لمبدأ التفرّد، فنحن عندئذ سنلقي نظرة على ماهية العنصر الديونيزوسي (dionysius)*، الذي تمّ الإمساك به كأقرب ما يكون عبر مماثلة للنشوة»[94].«تحت سحر الديونيزوسي ليس فقط تتكتّل من جديد رابطةٌ بين الإنسان والإنسان: بل أيضًا أنّ الطبيعة المغتربة والمعادية أو المستعبدة، إنّما تحتفل من جديد بتصالحها مع ابنها المفقود، مع الإنسان. والآن تتكسّر كلّ الحواجز الجامدة والمعادية التي وضعها الضرّ والعسف أو «الموضة الوقحة» بين البشر»[95]. وعلى عكس وهم العقل، يظنّ أنّ الفرد يستطيع أن يشكّل ذاتيته بمعزل عن العالم، وحده الانهيار يساعد على الحياة الهائجة.

وفي عالم من التفاؤلية بثّ نيتشه بشارته العدمية كأنّه نبيّ توراتي. كانت «ممارسة الحرب» عنده تعني أن يتصدّى للقضايا المظفّرة[96]. وفي كتابه العلم المرح اتّخذ أمثولة الإنسان الأرقى الذي شأنه أن يبيّن لسائر البشر أنّهم لم يفطنوا إلى خبر موت الإله. كذلك فإنّ إلحاد نيتشه لا يريد أكثر من أن ينبئ عن موت الإله، هو يريد أن يحمل على الوعي بعواقب ذلك. «لم أر أحدًا تجرّأ على نقد المشاعر الأخلاقية»، ولا حتى كانط أو هيغل أو شوبنهاور[97]. والصورة الشهيرة عن المطرقة التي بها يتفلسف نيتشه (أفول الأصنام، أو كيف نتفلسف بواسطة المطرقة)، هي شيء ينبغي أن يُفهَم على نحو مغاير لما يظنّه المرء في أغلب الأحيان. ليس الحدّاد هو الذي يحطّم كلّ شيء: بل طرقٌ ونقر

90- Nietzsche 1994, Bd. 1, 23 f.

91- Schopenhauer, 1960 Bd. 1 § 68

92- Upanischaden. جزء من الكتابات المقدسة عند الهندوس. وكلمة أوبانيشاد تعني «الدنوّ من أجل الجلوس قريبًا من قدم المعلم» الروحاني.

93- Vedanta. تعني الكلمة «الختم» أو «النهاية» – ختم الفيدات؛ والأصل هو كلمة «فيدا» أي «رؤية» أو «معرفة» موحى بها شفاهيًا للحكماء الهندوس.

*نسبة إلى إله الخمر عند الإغريق، وهو رمز لطقوس الابتهاج والنشوة والتسرّي.

94- Nietzsche 1994, Bd. 1, S. 24

95- Ebd., Bd. 1 S. 24

96- Kaufmann 1988, 157 f.

97- Ebd., S. 124

مثل شوكة ذات رنين[98]، بها يدقّ الفيلسوف على القيم والمعايير المعتَرف بها والممجّدة في عصره، وذلك من أجل أن ينبّه إلى: أنّها كلّها جوفاء باطلة. إنّ الإعلان الكبير عن الحرب لدى نيتشه، إنّما يتمثّل في ترصّد الأصنام واستنطاقها[99].

ولو ألقى المرء نظرة على مواقف الفلاسفة من توماس هوبس إلى حدّ نيتشه التي اتّخذوها من الأديان التاريخية، لأمكن له أن يتحدّث عن قلْب قويّ جدّا للموقف الذي تمّ الانطلاق منه. ففي البداية، تمّ الحطّ بشدّة من قيمة كلّ دين تاريخي، وذلك عن طريق عقل مفكّر ومتفكّر. أمّا في النهاية، فإنّ الأديان التاريخية قد تحوّلت إلى مصدر لفهم الذات ولفهم العالم أعلى شأوًا من التفكير المستنير.

3. تاريخ الدين في إطار نظرية العلم

لقد تشكّلت النظريات العلمية في الدين في وقت كانت فيه النزعة التاريخوية[100] قد حقّقت انتصارات كبيرة. وبعد فشل الثورة الفرنسية وبرنامجها عن نظام سياسي متحرّر من التقاليد، قدّمت الكتابة الجديدة للتاريخ على أساس قومي للفعل السياسي التوجّهَ اللازم الذي كان يحتاجه. وما كان في البداية بمثابة قوّتها الكبرى-البؤرة القومية- تحوّل مع ذلك في مجرى النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى نقطة ضعفها. وإنّ مسارات التحديث قد اخترقت كلّ علاقات الحياة المألوفة. والتاريخويّة التي كان بإمكانها من دون شكّ إسداء التوجيه في المسائل السياسية، لم تستطع أن تحقّق أيّ وجه من المساعدة من أجل فهم هذه المسارات. وفجأة صارت التاريخيّة[101] ذاتها مشكلًا برأسه. وكان فريدريتش نيتشه سنة 1874 في مقالته عن فوائد التاريخ ومنافعه، قد شخّص أزمة التاريخويّة على نحو جذري. «لم تعد الحياة هي التي تحكم الآن وتروّض المعرفة بالماضي: بل كلّ الحدود قد أُزيلت، وكلّ ما وُجد يومًا ما قد انقذف في وجه الإنسان. وبقدر ما كان هناك صيرورة إلى الوراء، تمتدّ كلّ المنظورات أيضًا إلى ما لا نهاية إلى الوراء. ربّ منظر لم تحط به عين ولم يره أيّ نوع من البشر من قبل، على نحو ما يقدّمه الآن علم الصيرورة الكلية، علم التاريخ».[102]

وبالقدر نفسه الذي أخفقت فيه الكتابة القومية للتاريخ ولم تفلح في توفير أيّ توجّه للمعرفة، تنامت الانتظارات من جهة تاريخ الدين. وقد رشحت عن سبر كلّ المصادر التاريخية عن الدين

98- Stimmgabel.

99- Ebd., Bd., S. 131

100-Historismus.

101- Geschichtlichkeit.

102- Nietzsche 1994, Bd. 1 S. 231.

معلومات جديرة بالثقة حول الحياة الإنسانية قبل المجتمع الحديث. وكلّما ارتاب المرء من تصنيع الحياة ومن إضفاء الطابع العلمي والبيروقراطي عليها وتوجّس من فردنتها، كان الاهتمام بتاريخ الدين أكبر فأكبر.

ولقد عمد الفيلسوف ولهالم دلتاي 1833-1911 إلى تصنيف الدين في باب ذلك النوع من العلوم التي تجد قاسمها المشترك في الحياة الإنسانية. التاريخ والاقتصاد القومي وعلوم القانون والسياسة وعلم الدين وعلم الأدب والفلسفة وعلم النفس، إنّما تتعلّق جميعًا بالحياة الإنسانية. وهذا الاشتراك بينها يفسّر لنا طريقتها الخاصة بها في المعرفة. ففي حين أنّ علوم الطبيعة إنّما تدرس الإنسان باعتباره موضوعًا طبيعيّا، تتأسّس هذه العلوم على أمر واقع[103] من نوع آخر: يعيش الإنسان حياته[104]، ويعبرّ عن هذا العيش أو التجربة المعيشة[105]، ويتواصل في شأن هذا المعيش مع الغير. وتبعًا لذلك يميّز دلتاي بين ثلاثة جوانب أساسية، تشكّل قاعدة هذه العلوم: عيش الحياة أو التجربة المعيشة للحياة، والعبارة التي يمنحها الفرد لعيشه، وفهم هذه العبارة من قِبل الغير. وفي نحو من الترابط الوثيق فيما بينها تشكّل بنية العلوم الإنسانية[106].[107] وكانت «الحياة» في هذا النحو من نظرية المعرفة بمثابة المفهوم الأساسي. ربّ مفهوم شأنه أن يؤسس كوكبة الذات والموضوع الخاصة بهذه العلوم.

وقد أعطى ماكشيلر في سنة 1913 لهذا النحو من التفلسف اسم «فلسفة الحياة». «الحياة ليست بشيء شأنه أن «يتكيّف» أو أيضًا أن «يُكيَّف». بل الحياة، على الأرجح، هي نزعة نحو التشكيل، ونحو التكوين، وبالتأكيد، نحو السيطرة على مادّة ما أو عدّة ما وتملّكها [...]. «الحياة» صارت بالنسبة إلى نيتشه في أقلّها وفي أجلّها بمثابة مشروع جسور، و»مغامرة» ميتافيزيقية، وزحف جريء على إمكانات الوجود، التي لا تتشكّل إلاّ عند القدرة على هذا الوجود والفوز فيه، إنّما هي الموضع الذي أمامه، والذي فيه بادئ ذي بدء يتقرّر الكيان وعدم الكيان»[108]. فلسفة الحياة، كما يبين م. شيلر المشروع، ليست تطبيقًا للفلسفة على الحياة، بل هي فلسفة خارجة من رحم العيش الوفير المفرط للحياة. كان و. دلتاي كما كان نيتشه، خصمًا مستنيرًا لأيّ تصوّر ميكانيكي للحياة. فإنّ صورة العالم الحديثة قد سحبت المفهومات الأساسية للميكانيكا على النفس الإنسانية وأنزلتها

103- Sachverhalt

104-Leben

105- Erleben

106- Geisteswissenschaften. بالمعنى الحرفي «علوم الروح».

107- Dilthey 1981, 89100-

108- Scheler 1972, 315

إلى مرتبة آلة للإدراك الخارجي والمعرفة. وبذلك غفلت عين المرء عن الرابطة الداخلية والمشروعية الخاصة للسلوكيات[109] الروحية.

وأمّا فيما يخصّ أشكال العيش، فإنّ دلتاي قد ميّز، ومن دون ادّعاء الكمال النسقي، بين: الفن والشعر والدين والفلسفة والعلوم. وبهذا الاعتبار، يتعلق الأمر بـ»رؤى العالم»، وبتعبير آخر، «أنساق الثقافة». فبالنسبة إلى دلتاي، يعبّر الدين- وهذا استلهام من فريدريتش شلايرماخر- عن التجريب الحيّ[110] للوحدة «الصوفية» بين الإنسان واللامتناهي. بذلك، فإنّ الدين يمكن الوصول إليه علميّا في مجالين من موضوعات التجربة: في مجال المعيش الديني وفي مجال التعبير عنه. «إنّما الدين رابطة روحية[111] هي [...] معطاة، في المعيش الديني والمقاربات الموضوعية[112] لها، بطريقة مضاعفة. ومن شأن المعيش أن يبقى على الدوام ذاتيّا: إذْ وحده فهمُ الإبداع الديني، ذاك الذي يكون مؤسّسًا على المعايشة[113]، بمقدوره أن يجعل معرفة موضوعية ما عن الدين ممكنة»[114]. إنّ فهم تاريخ الدين، إنّما ينتج في السلوك نفسه وللسلوك نفسه سواء معرفة تاريخية موثوقًا بها أو توجيهًا عمليّا للحياة. وليس من المصادفة أن يطفو شلايرماخر من وراء دلتاي الذي كان قد ساهم هو نفسه في إحياء الاهتمام به من خلال سيرته الذاتية حياة شلايرماخر مساهمة حاسمة. وما كان قد طوّره دلتاي بطريقة بعيدة نسبيّا عن العمل على تاريخ الأديان، نجح رودولف أطّو 1869-1937 بعد سنوات لاحقة في إقراره في إطار علم الأديان. كما أنّ «فينومينولوجيّي الأديان» قد استلهموا من هذه المقاربة، بل حتى صادروا على وجود نوع من التجربة الدينية السابقة على اللغة التي لها أن تحتفظ في الحضارة الحديثة بحقّها الخاص في الوجود[115].

لم يتفرّد دلتاي أبدًا باعتماد نظرية العلم مدخلاً إلى الدين، إذْ في تلك الفترة حقّقت الفلسفة في ألمانيا منعطفًا كبيرًا نحو نظرية العلم. فضمن خطاب العمادة الذي ألقاه في سترازبورغ سنة 1894، تحت عنوان «التاريخ وعلم الطبيعة»، عيّن ولهلم فيندلباند [116] 1848ـ 1915 للفلسفة مهمّة أن تقوم مقام نظرية العلم. يجب عليها أن تكفّ عن الوقوف عند دراسة تاريخها الخاص أو أن تصير إلى ضرب من علم النفس. بدلاً من ذلك يجب عليها أن تولّي وجهها نحو سلوكيات المعرفة التي في

109- Vorgänge
110- das Erleben.
111-seelisch.
112- Objektivationen.
113- das Nacherleben.
114- Dilthey 1924, 304.
115- Kippenberg, 1997 S. 244 -258.
116- Wilhelm Windelband.

العلوم. «لم يحدث أبدًا أن نتج منهج مثمر عن البناء المجرّد أو التأمّلات الصورية المحضة للمناطقة: فالمهمّة الوحيدة التي تقع على عاتقهم هي نقل الشيء الممارَس بنجاح على مستوى الفرد إلى صورته الكلية المحضة ومن ثم تعيين دلالته وقيمته المعرفية وحدود استعماله»[117]. ولكن ماذا كانت الصورة المناسبة بالنسبة إلى الشيء الممارَس بنجاح؟ إنّ التقسيم السائد للعلوم التجريبية إلى علوم الطبيعة وعلوم الروح لم يكن كذلك. فإنّ ما ينبغي على تقسيم ما للمعرفة هو فقط أن يتمّ القيام به حسب أهداف معرفية منهجية[118] وصورية، ولكن ليس حسب الخطاطة الأنطولوجية طبيعة- روح التي تمّ تجاوزها. ولهذا الغرض اقترح و. فيندلباند أن يقسّم علوم التجربة إلى قسمين: التي تبحث في الواقع عن الكلي في صورة قانون طبيعي، والتي تبحث في الواقع عن وقائع أو أحداث مفردة. فأمّا الأولى، فهي علوم قانونية «نوموطيقية»[119](من جنس الطبيعة). أمّا الأخرى، فهي علوم حدثيّة[120] «إديوغرافية»[121] (من جنس علم التاريخ). ليس مضمون المعرفة، بل نمط معاجلة الواقع هو الذي يبرّر الفرق بينهما.

وأمّا مكان الدين، فهو يقع حسب فيندلباند داخل علم التاريخ. ففي سنة 1902، استعرض تاريخ فلسفة الدين مرّة أخرى ضمن مقالة واضحة ومثيرة للإعجاب: فكانط نقل جهة نظر فلسفة الدين من العقل النظري من العلم[122] والمعرفة ـ إلى العقل العملي - إلى علم الأخلاق، وشلايرماخر انزاح بها بعد ذلك إلى العقل الجمالي. ولم يكن فيندلباند متفقًا مع هذه الأعمال جميعًا. فإنّ فلسفة الدين لا يحقّ لها أن تبحث عن المقدّس في دائرة جزئية، بل ينبغي عليها أن تأخذ منطلقها من تلك العلاقة الأساسية التي هي مشتركة بين الوعي المعرفي[123] («المنطقي» حسب قول فيتغنشتاين) والوعي الأخلاقي والوعي الجمالي. وهذه هي نقيضة الوعي: التناقض بين ما يجب وما يكون، بين الوجوب والكينونة[124]، بين المعيار والقانون الطبيعي. والإنسان بفضل ضميره يمتلك إمكانية التمرّد على المعايير الصالحة أو السارية المفعول، وأن يتّخذ بدلاً عنها معايير مفارقة[125] أخرى. فإذا ما تمّت تسمية هذه المعايير المفارقة معايير «مقدّسة»، فذلك يعني فقط أنّ هذه المعايير هي في آخر

117- Windelband 1907, 357 f.

118- methologisch لفظ من الصعب ترجمته إذْ لم نعثر على أيّ تعريف له في اللغات المتداولة، منهقي (منهج منطقي).

119- ‘nomothetisch’. متعلقة باستخراج النواميس العامة للظواهر.

120- Ereigniswissenschaften

121- ‘idiographisch’. متعلقة بوصف الحالات الجزئية الحادثة والمتغيرة والعرضية.

122- Wissen

123- kognitiv

124- Sollen und Sein

125- transzendent. في معنى أنّها معايير غير مستقاة من أي تجربة حسية.

المطاف معايير لا يمكن تعيينها ولا يمكن قولها أو الإخبار عنها،[126] وهي تسمّى مقدّسة، لأنّها لا هي نتاجات الحياة النفسية للشخص ولا هي نتاجات الوعي الاجتماعي الإمبريقي، بل هي المحتوى القيمي لواقع مفارق. وبجانب ولهالمفيندلباند، قام هينريش ريكارت 1863-1939 بتهيئة الطريق نحو نظرية في الدين، وجدت أساسها في نظرية العلوم هذه. والاثنان ينتميان إلى ما سُمّي مدرسة جنوب غربي ألمانيا التي كانت هي نفسها جزءًا من التيار العريض للكانطية الجديدة.

وإنّ نقطة النزاع مع الفلاسفة المعاصرين الآخرين، وخصوصًا دلتاي، إنّما كانت تتعلق بعمليّة الفهم. فإنّ ريكارت رفض القول، إنّ الفهم بإمكانه أن يرتكز على معايشة مباشرة لحياة غير الغريب عنّا. فأن نحيا الحياة وأن نعرف الحياة هما وضعان للأشياء[127] متباينان تمامًا[128]. فإذا ما وصفنا الحياة بناءً على مطابقة القوانين عرفناها باعتبارها طبيعة؛ وإذا ما وصفناها بناءً على القيم وإعطاء المعنى عرفناها باعتبارها ثقافة. إنّ الحياة التي هي غريبة عنّا، قد أخذت موقفًا من العالم مثلنا نحن أنفسنا، ومن ثمّة هي تتصل بمنظومات تأويلية. وهذه المنظومات التأويلية هي ذاتها ليست واقعية، بل هي حاضرة فقط في شكل قيم مفارقة. وهكذا، فإنّ الفهم لا يستطيع على الدوام أن يتوجّه إلاّ قِبلة «محتوى دلالي غير واقعي»[129]، ولا يمكنه أبدًا أن يوجّه نحو الحياة في ذاتها[130].

ولقد تبنّى ماكس فيبر 1864 - 1920 هذه التأمّلات التي اقترحها و. فيندلباند وتلميذه هـ. ريكارت وأخذ بها.» بأيّ معنى توجد «حقائق موضوعية صالحة» على أرضية علوم الحياة الثقافية[131] بعامة؟»، هكذا تساءل سنة 1904. الحياة الثقافية، إنّما تعني: أنّ الإنسان ينبغي أن يتّخذ موقفًا من العالم وينبغي عليه أن يمنحه معنى ما. وهذا المعنى لا يمكن أن ينجم عن تجاربه الخاصة؛ فمن أجل معرفة السلّم الممكن لأنماط إعطاء المعنى[132]، قام فيبر بدراسة تاريخ الأديان. وهو ما تمّ في قسم «علم اجتماع الدين» من مؤلفه الاقتصاد والمجتمع بدءًا من السنوات 1911ـ 1915 وكذلك في الدراسات التي قام بها حول أخلاق الاقتصاد في الأديان العالمية[133]. ولقد تعرّف في تاريخ الأديان على منظومات في تأويل المعاني تمثّل المفترضات الدائمة للفعل.

126-unaussagbar

127- Sachverhalte

128- Rodi/Lessing 1984, 15

129- Sinngehalt. «رصيد من المعنى» أو «قدرة على المعنى».

130- Schnädelbach 1983, 78 f; 160163-

131- Kulturleben

132- Sinngebungen

133- Weber 1915; 1916; 192122/

كذلك يوجد مدخل آخر إلى تأسيس علم الأديان، نعثر عليه لدى إميل دوركهايم 1858-1917. وحتى قبل زيارته إلى جامعات ألمانية سنة 1886، كان دوركهايم قد اهتمّ بكانط ودرسه دراسة مستفيضة. وممّا أثار إعجاب الشاب دوركهايم في ألمانيا، مقاربة جديدة قام بها ولهالم فوندت[134] وبعض العلماء الألمان الآخرين في ميدان البحوث الأخلاقية، فقد قطعوا هاهنا مع التقليد السائد الذي كان ينظر إلى الأفعال الأخلاقية، باعتبارها نتائج تابعة للقرارات المتروّية أو المتفكّرة للأفراد. «ليست الأخلاق منظومة من القواعد المجرّدة، يجدها الإنسان مكتوبة في أعماق ضميره. [...] بل هي وظيفة اجتماعية أو بالأحرى هي منظومة من الوظائف التي تُشكَّل وتثبَّتُ شيئًا فشيئًا تحت ضغط الحاجات الجماعية»[135]. بذلك، فإنّ القواعد الخلقية يمكن أن تتنصل من الوعي المباشر للأفعال، ولأنّ الأخلاق ليست محتوى الوعي، بل هي وقائع[136] اجتماعية، فإنّها لا يمكن أن تُعرَف إلاّ عبر ملاحظة الأفعال. وإنّه من الغلط أن يريد المرء العثور عليها من دون عقد الصلة مع المنظومات الاجتماعية، بل على العكس من ذلك:«يوجد العديد من المنظومات الأخلاقية بقدر ما يوجد من أنماط المجتمع، وأخلاق المجتمعات الدنيا هي أخلاق مثلها مثل تلك التي توجد في المجتمعات المتطوّرة»[137]. وهذه التصوّرات قد شكّلت الأساس الذي قام عليه تحليل دوركهايم؛ ففي مقدّمة المجلد الثاني من مجلته الدورية «السنة السوسيولوجية» 1897/ 1998، قدّم دوركهايم تفسيرًا للسبب الذي يفرض علينا أن نمنح الأولويّة للدين في نطاق البحوث حول المجتمع. «إنّ الدين هو في ذاته من حيث المبدأ، وإنْ كان ذلك في مقام لا يزال غير موضّح بعد، إنّما يحتوي على العناصر التي، لكونها تنفصل وتتحدّد وتترابط مع بعضها البعض بآلاف الطرق، قد أنتجت التجليات والتمظهرات المختلفة للحياة الجماعية»[138].

4. في عولمة المفهوم العلمي للدين

يوجد مفهوم الدين في الوقت الحاضر في قلب النقاش. ومع ذلك[139]، فإنّ الأمر لم يعد يتعلّق بالتعريف الصحيح للدين. إنّ سؤالاً آخر قد أصبح أكثر إلحاحًا: ألا وهو السؤال عن تأثير المفهوم العلمي للدين على التاريخ الديني[140] للحداثة[141]. إنّ المختصين في علم الأديان ليس فقط قد

134- Wilhelm Wundt

135- Durkheim 1995, S. 104.

136- Tatsächlichkeit.

137- Durkheim 1995, 161.

138- Durkheim 1969, 138.

139- dabei.

140- Religionsgeschichte der Moderne. أو «على تاريخ الدين في العصور الحديثة».

141- Feil 1986; Despland 1979; Despland/Vallée 1992.

أغفلوا كون الدين هو مقولة تندرج في إطار ملكة التمثّل الذاتية[142]، بل هم كذلك لم يراعوا إلّا قليلاً كون مفهومهم للدين قد وجد انتشارًا في جميع أنحاء العالم. ولقد تحدّث ج. دريدا عن عولمة لاتينية[143] لمفهوم «الدين»[144]. وليس من البداهة أن نسمّي «الدين» مسيحية أو يهودية أو إسلامًا أو هندوسية. ويبقى من حقّ عالم اجتماع، مثل فريدريتش هـ. تينبروك[145] أن يلاحظ أنّ المختصين في علم الأديان يؤكّدون على ضرورة التصديق بأنّهم مجرّد ملاحظين، على الرغم من أنّ قاعدة العمل بهذا النوع من الادّعاء قد زالت منذ وقت طويل. «تحت الضغط المستمر لعلوم الأديان أصبح الدين الحديث في وضعية وفي هيئة جديدة تمامًا»، صار فيها «التشابك من الجانبين بين الدين وعلم الدين» نمطًا مميّزًا[146]. وإنّ المفهوم العلمي للدين قد قاد إلى هيكلة مجموعة من التقاليد المتفرقة من الحكم العملية والمبادئ النظرية. ومن أجل هذا المفهوم عن الدين تمّ تصوّر الأتونوميا أو الاستقلال الذاتي تصوّرًا مخصوصًا، وبلا ريب بطريقة مغايرة لتلك التي ينتهجها فينومينولوجيو الدين: ليس بوصفها مجالاً قائمًا بنفسه بجانب الأخلاق والمعرفة، بل باعتبارها مبدأ الفصل بين المعيار والواقع، باعتبارها مبدأ «نزع السحر» عن الوجود[147] وإنّ الإنجاز الرائع للمفهوم الغربي للدين، بالنظر إلى كل الأديان العالمية الكبرى، هو نجاحه في «وضع مسافة فاصلة[148] عن أيّ وجود يتخطى القدرة الإنسانية». (بلومنبورغ)[149]

142- Smith 1998 S. 269-284.

143- Global-Latinisierung. أو «لَتْنَنَةمعولمة» لمفهوم ‹الدين› في معنى لفظة ‹religio› اللاتينية بالتحديد.

144- Derrida/Vattimo 1996 S. 11. 29 f.

145- Friedrich H. Tenbruck.

146-Tenbruck 1993, S. 31.

147- Kippenberg 1997, S. 188.

148- Distanzierung.

149-Blumenberg 1979, 15.

المصادر والمراجع:

1. Bäumer, M. L., 1965, Die romantische Epiphanie des Dionysos. In: Monatshefte 57
2. Bäumer, M. L., 1977, Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung' durch Nietzsche.In: Nietzsche-Studien 6
3. Bakker, H., 1989, Die indische Herausforderung. Hegels Beitrag zu einer europäischen kulturhistorischen Diskussion. In: H. Bakker/J. Schickel/B. Nagel, Indische Philosophie und europäische Rezeption, Köln.
4. Beard, M./North, J./Price, S., 1998, Religions of Rome, Vol. I.A History. Cambridge.
5. Birkner, 1957, Die Machanisierung des Lebens im Werk Johann Gottfried Herders, Fft./M.
6. Blumenberg, H., 1979, Arbeit am Mythos, Fft./M.
7. Byrne, P., 1989, Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism, London/NY.
8. Derrida, J./Vattimo, G., 1996, Religion, Stanford.
9. Despland, M., 1988, La religion en occident. Evolution des idées et du vécu, Québec.
10. Dspland, M./Vallée, G. (Hg.), 1992, Religion in History. The Word, the Idea, the Reality.
11. Dilthey, W., 1924 (1911), Das Problem der Religion. In. GS Bd. 6, Leipzig/Berlin.
12. Dilthey, W., 1970, Das Leben Schleiermachers (1870). GS Bd. 13, Stuttgart.
13. Dilthey, W., 1981, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften (1910; 1927 kritisch hg. von B. Groethuysen), Fft.M.
14. Dumont, L., 1990, Individualismus. Zur Ideologie der Moderne. Fft.LM.
15. Durkheim, E., 1969, Journal Sociologique. Paris.
16. Durkheim, W., 1995, Emile Durkheim über Deutschland: Texte aus den

Jahren 1887 bis 1915, hg. v. F. Schultheiss / A. Gipper, Konstanz.

17. Feil, E. 1986, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Gottingen.
18. Gladigow B., 1997, Friedrich Schleiermacher (17681834-). In: A. Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München.
19. Gründer, K., 1971, Apollinisch/dionysisch. In: HWbPh, Bd. I, Basel/ Stuttgart.
20. Harrison, P., ‚Religion' and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge.
21. Hegel, G. W. F., 1986, WW in 20 Bde., Fft./M.
22. Herder, J. G., 1964, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774). In: Herders WW in 5 Bde., Bd. 2, Berlin/Weimar.
23. Herder, J. G., 1967 (17841785/), Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: SW. hg. v.B. Suphan, Bd. 13 (1887), Hildesheim.
24. Hobbes, Th., 1984, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. v. I. Fetscher. Fft./M.
25. Hume, D., 21994, Dialoge über natürliche Religion, Stuttgart.
26. Kant, I., 1956, Kritik der reinen Vernunft (1781), Hamburg.
27. Kant, I., 1968, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785); Kritik der praktischen Vernunft (1788). Theorie-WA Bd. VII; Die Metaphysik der Sitten (1797); Die Religion innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft (1793). Theori-WA Bd. VIII; Der streit der Fakultäten (1798). Theorie-WA Bd. XI, Fft/M.
28. Kippenberg, H. G., 1997, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, Münche.
29. Kaufmann, W., 1988, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, Darmstadt.
30. Leuba, J. H., 1969 (1912), Psychological Study of Religion, NY.
31. Matthes, J., 1967, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek.

32. Marquard, O., 1987, Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse, Köln.
33. Nietzsche, F., 1994, WW in 3 Bde.,hg. v. K. Schlechta, Darmstadt.
34. Otto, R. (Hg.), 71991, F. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1899), Göttingen.
35. Rousseau, J.-J., 1963, Emile oder Über die Erziehung, Stuttgart.
36. Rousseau, J.-J, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. Ders., Politische Schriften. Bd. I, Paderborn.
37. Sandkühler, H. J. (Hg.), 2005, Handbuch deutscher Idealismus, Stuttgart.
38. Scheler, M. 51972, Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson. In:GS, Bd. 3. Vom Umsturz der Werte, Bern.
39. Schleiermacher, F. D. E., 1999 (1799). Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. G. Meckenstock, Berlin LNY.
40. Schmitt, C., 1979 (1932), Der Begriff des Politischen, Berlin.
41. Schnädelbach, H., 1983, Philosophie in Deutschland 18311933-, Fft./M.
42. Schopenhauer, A., 1960, De Welt als Wille und als Vorstellung. Bd.1, 1818; Bd. 2, 1844, Stuttgart / Fft./M.
43. Smith, J. Z., 1998, Religion, Religions, Religious. In: M. C. Taylor (Hg.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago.
44. Taubes, J., 1983, Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes. In: Der Fürst dieser Welt. C. Schmitt u. d. Folgen. Religionstheorie u. Politische Theologie, München /Paderborn.
45. Tenbruck, F. H., 1993, Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: J/ Bergmann/A. Hahn/Th. Luckmann (Hg.), Religion und Kultur, Opladen.
46. Weber, M., 1915, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus (19151920-), hg. v. H. Schmidt-Glinter in Zusammenarbeit m. P. Kolonko, MWG I/19, Tübingen 1989.
47. Weber, M., 1916, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus (19161920-), hg. v. H.Schmidt-Glinter in

Zusammenarbeit m. K. –H. Golzio, MWG I/20, Tübingen 1996.

48. Weber, M., 192122/, Religionssoziologie. In: Wirtschaft und Gesellschaft, Tl. II. Kap. IV, Tübingen.
49. Weber, M.A., 1990, David Hume und Edward Gibbon. Religionssoziologie in der Aufklärung, Fft./M/
50. Windelband, W., [9]1924 (1902), Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie. In: Ders., Präludien Aufs. u. Reden z. Philosophie u. ihrer Gesch., 2 Bd., Tübingen.[150]



الواجب الأخلاقيّ في علم الكلام*

ترجمة: سعيد البوسكلاوي**

الملخّص

يدرس هذا المقال تصوّرين متعارضين للأخلاق في علم أصول الدين الإسلاميّ (علم الكلام)، قدّمتهما المعتزلة والأشاعرة في القرنين الرابع والخامس الهجريّين (العاشر والحادي عشر الميلاديّين). بعد أن قدّم المؤلّف نظرة موجزة عن موقف المعتزلة من الأفعال الإنسانيّة، المدروس بما فيه الكفاية، خصّص معظم أجزاء هذا العمل لعرض موقف الأشاعرة من الأفعال الإنسانيّة، غير المدروس بما يكفي. وأولى عناية خاصّة لتحليل مسألة الأفعال التي يخلقها الله ويكتسبها الإنسان.

تقديم

عادة ما يرتبط التفكير الأخلاقيّ في الإسلام بالفقه بصفته التنزيل الشرعيّ لأمانة الوحي من حيث صلته بتدبير الأمور البشريّة؛ العامّة والخاصّة. غير أنّ السياق النظريّ الأعمّ نجده في المبحث المعروف باسم علم الكلام أو علم أصول الدين، لأنّه فيه تقدّم على نحو صريح، في عبارات نظريّة، الأطروحات الأساسيّة (الأصول) أو العقائد المتعلّقة بطبيعة الله والخلق وعلاقة الإنسان بالإله بوصفه خالقاً ومشرّعاً وحكَماً.

ما نودّ القيام به هنا هو توضيح تصوّرين جذريّين ومتعارضين على نحو تامّ لأساس حكم[1] الأفعال الإنسانيّة وطبيعة الإنسان بوصفه فاعلاً أخلاقيّاً، كما صيغت في المدرستين المهيمنتين في الكلام السنّيّ، وتحديداً معتزلة البصرة والأشاعرة، في القرنين الرابع والخامس الهجريين[2]. (العاشر

*Richard M. Frank, “Moral obligation in classical Islamic theology”, Journal of Religious Ethics, 11 (1983), pp. 204 -23.

**أكاديمي من المغرب.

1- سوف يتمّ استخدام لفظ ‹حكم› (بدل قيمة أخلاقيّة وتقييم أخلاقيّ) على مدار هذا المقال كما يستخدم عادة في الدراسات الإسلاميّة، وتحديداً، في قول عامّ عن الوضع الأخلاقيّ وصفة الأفعال، والأشخاص والأوضاع، لا كما تستعمل عادة في الدراسات الأخلاقيّة المعاصرة، من أجل الإحالة حصراً على واحدة فقط من المقولات الثلاث المعياريّة، إلى جانب مقولتي الواجب والفضيلة.

2- لقد أيّد المعتزلة، الذين سبقوا الأشاعرة زمنيّاً، فعاليّة العقل الطبيعيّ بوصفه أساس الأحكام الأخلاقيّة، رغم أنّه غالباً ما يدعّم، بل وأحياناً يوسّع من قبل الوحي. ودافع الأشاعرة (أتباع الأشعري [ت. 324هـ/935م] الذي بدأ مشواره الكلاميّ معتزليّاً)، على أنّ إرادة

والحادي عشر الميلاديّين)، إلى بداية القرن السادس الهجريّ/الثاني عشر الميلاديّ، وغايتنا عرض المنظومتين الأخلاقيّتين المتجايلتين (الاعتزاليّة والأشعريّة) في سياقاتهما الكلاميّة العامّة[3]. وبما أنّ موضوع الأخلاق عند المعتزلة كان موضوع دراسة شاملة في الفترة الأخيرة، وبما أنّه من الممكن إعطاء عرض أدقّ عن تعاليم الأشعريّة ممّا كان متاحاً من قبل، بناء على المصادر غير المستغلّة إلى حدود الآن، فإنّنا سوف نخصّص الجزء الأكبر من هذه الدراسة للأشاعرة[4].

موقف معتزلة البصرة من الأفعال الإنسانيّة

الأفعال عند معتزلة البصرة هي كيانات (أشياء) حادثة، بسيطة أو مركّبة، يكمن مبدأ أو أصل وجودها في فاعل قادر على الفعل. وتشمل الأفعال الإنسانيّة على حدّ سواء **أ. الأفعال «المبتدءات»،** وهي تلك التي أنتجت على نحو مباشر، عقليّاً أو جسديّاً، في جزء ما من الفاعل من خلال قدرته على الفعل، **وب. الأفعال** «**المتولّدة**»، وهي تلك الآثار التي تحدثها بوصفها نتائج الفعل المبتدأ أو الأصليّ على نحو مشروع. يملك فعل ما، بوصفه كياناً إذاً، صفات وخصائص هي إمّا **أ. ذاتيّة** بحيث تحدّد على أنّها جزء من جنس من الأشياء أو **ب. غير ذاتيّة**، بحيث تجد أساسها بشكل مباشر أو غير مباشر في حضور شيء آخر ترتبط به على نحو خاصّ. تشكّل الإرادات جنساً متميّزاً من الأفعال، ويقال عن فعل ما من غير الإرادة (على سبيل المثال حكم أو حركة) إنّه إراديّ أو قصديّ عندما يشكّل الفاعل الإرادة (القصد) لكي يقوم بذلك مع شروعه في الفعل في آن واحد. وهكذا، إذا نطق شخص بخبر فإنّ الفعل ينتمي إلى جنس الأصوات ويكمن أساساً في وقوع (وجود) الحروف المنظومة. غير أنّ كونه فعلاً إراديّاً وأنّه كلام وخبر، وأنّ صدقه أو كذبه هو مقصود أو غير مقصود من قبل الفاعل، أمور لا تنتمي إليه على نحو جوهريّ، بل إنّها تنتمي إليه بوصفها خاصيّات أو أحوالاً لوقوعها حدّدها تعلق الفعل بحالات الفاعل لا بقدرته على الفعل، وتحديداً باعتقاده وقصده. ومن ثمّ، فإنّ صفات الأفعال، من الناحيّة الوجوديّة، هي مرجعيّة سواء بالنسبة إلى ‹ذات› الفعل أو الجنس (مثال ‹لفظ› أو ‹حركة›) أو بالنسبة إلى وجه وقوعه (مثال «خبر كاذب» أو

الله المعلومة من خلال الوحي هي الأساس المناسب الوحيد للحكم الأخلاقيّ. إنّ الإحالات على المعتزلة على مدار هذا المقال هي على مدرسة البصرة في الكلام المعتزليّ (أي معتزلة البصرة) لا على مدرسة بغداد.

3- عن تصوّر عامّ وتقابل النسقين الأخلاقيّين المعتزليّ والأشعريّ، انظر حوراني، 1960: 269-287 و1975: 161-173؛ وفرانك، 1978ب: 123-138. وعن النسق المعتزليّ خاصّة، انظر حوراني، 1971.

4- اقتصر النظر في الأشاعرة، في هذه الدراسة، على المؤلّفين الذين هم دعاة لما يمكن تسميّته مذهب المدرسة الكلاسيكيّ، لذلك لم نفحص أيّ مؤلّف لاحق عن تلامذة الجويني. ولم نأخذ الغزالي (ت. 505هـ/1111م) بعين الاعتبار، رغم أنّه ينتمي إلى هذه المجموعة الأخيرة، لمكان إدخاله عدداً من العناصر من التقليد الأرسطيّ، الأمر الذي جعل فكره الأخلاقيّ فريداً من نوعه في المدرسة في تلك الفترة. وبعد السجالات التي أثارتها تعاليم الحلاج (ت. 309هـ/922م) اتّخذ عدد من الصوفيّة علم الكلام (جلّهم من أتباع الأشعري) وسيلة للدفاع والاحتياط ضدّاً على النظريات المتطرّفة أو البدعيّة (ماسينيون، 1954: 314 و1975: 2، 217). ولأنّ هذا الأمر له أهمّيته في السياق التاريخيّ فقد ضمنّا بعض الاستشهادات من كتاب التعرّف للكلاباذاني أثناء الحديث عن الأشعريّة رغم أنّه ليس من أتباع تلك المدرسة بدقيق العبارة.

«سجود تعبّدي»). يُعدّ الفاعل مسؤولاً عن فعل بهذه الأوصاف، من الناحية الأخلاقيّة، لأنّه أوقعه أو لأنّه كان سبب حدوثه على نحو خاصّ معرفيّاً وقصديّاً.

إنّ جميع الناس ذوي الحسّ السليم، في نظر معتزلة البصرة، يعلمون بحدس مباشر وغير قابل للاختزال أنّ بعض الأفعال، مثل إظهار الامتنان لمتبرّع أو تفادي إلحاق ضرر جسيم بالذات لا يمكن تعويضه، هي واجبة أخلاقيّاً؛ بمعنى أنّ كلّ من يتركها يستحقّ الذمّ، وأنّ بعض الأفعال، مثل إتيان فعل لا طائل من ورائه أو إلحاق مشقّة غير مستحقّة بكائن حيّ آخر أو أذى لا تترتّب عنه مصلحة لاحقة، هي قبيحة أخلاقيّاً؛ بمعنى أنّ كلّ من يقوم بها عن قصد يستحقّ الذّم. وعلاوة على ذلك، يتشبّثون بأنّه من الممكن بسهولة من خلال تفكير منظّم اشتقاق مجموعة كاملة من القواعد من هذه المبادئ المطلقة بحيث يمكن للمرء أن يعرف حكم كلّ فعل، ومن ثمّ ما يكون من الحسن أو الأحسن، ومن الصحّة أو الخطأ، اكتسابه في وضع معيّن في المبدأ على الأقلّ. وهكذا، يمكن تقسيم كلّ الأفعال إلى أربعة أصناف أساسيّة، والثلاثة الأولى منها يطلق عليها وصف حسن:**1. واجبة، و2. مندوبة، و3. مباحة، و4. مكروهة.** عندما يكون الحكم الأخلاقيّ الإنسانيّ محدوداً في الغالب بسبب معرفتنا الناقصة بالظروف الآنيّة والحوادث المستقبليّة، ومن هنا يجب التصرّف دوماً على أساس حكم ما يبدو صحيحاً في أغلب الظنّ، فإنّ علم الله بظروف ونتائج فعله (وأفعالنا) هو علم أزليّ وشامل.

إنّ الصفات الأخلاقيّة، هي مرجعيّة بالنسبة إلى صفات واقعيّة وموضوعيّة على نحو ملموس وسمات الأفعال التي تصفها، إمّا **1. على نحو ذاتيّ،** كما أنّ نية اكتساب فعل غير مشروع هي غير مشروعة على نحو ذاتيّ، مادامت في ذاتها هي القصد الذي يحمل على هذا الموضوع الجزئيّ أو **2. تبعاً لوجه وقوعها فحسب،** على سبيل المثال، إنّ فعلاً لا طائل منه تماماً هو فعل قبيح لأنّه بلا هدف؛ أو **3. تبعاً لوجه وقوعها الظرفيّ،** على سبيل المثال، إنّ إرشاد عابر سبيل هو فعل محمود عموماً[5]. إنّ إدراكنا الحدسيّ للمبادئ الأخلاقيّة قد وهبه الله لنا من خلال إكمال عقولنا. غير أنّ المبادئ التي أعطيت لنا على هذا النحو ليست محدّدة على نحو عارض من قبل الله. فالصفات الأخلاقيّة تحيل على خصائص حقيقيّة للأفعال على نحو موضوعيّ، والله يعلم أنّها تكون كذلك، ومن ثمّ، فإنّ أفعاله أيضاً تخضع للحكم الأخلاقيّ (عرضة للمدح والذمّ) على أساس القواعد والمعايير نفسها التي لدينا.

5- عن تحليل أنطولوجيا الصفات الأخلاقيّة عند معتزلة البصرة، انظر فرانك، 1978: 124 وما يليها.

لقد خلق الله النوع الإنسانيّ وشكّله في صورة كائنات حيّة قادرة على اللذة والألم، تملك حاجيّات ورغبات، ومن ثمّ خاضعة للمنفعة والأذى. لقد وهب لها الإدراك الواعي بأوضاعها الخاصّة، وإحاطة مفهوميّة بالعالم، ومعرفة حدسيّة بمبادئ الحكم العمليّ والأخلاقيّ الأساسيّة، والقدرة على التفكير والفعل من أجل تلبيّة حاجياتها ورغباتها. لقد خلق الإنسان، إذاً، على نحو يكون فيه خاضعاً للواجب الأخلاقيّ مع عقاب ضمنيّ. فكلّ فرد ذي عقل سليم ينبغي عليه (ويعلم أنّه ينبغي عليه) أن يفعل ما هو حسن أخلاقيّاً ويمتنع عن فعل ما هو قبيح أخلاقيّاً. إنّه يستحقّ (ويعلم بمجرّد العقل أنّه يستحقّ) العقاب على الفعل القبيح أخلاقيّاً. وأكثر من ذلك، بما أنّ فعل ما هو حسن وتجنّب ما هو قبيح باستمرار يتضمّن حتماً بعض المشقّة، فإنّه يستحقّ تعويضاً، إن لم نقل ثواباً على فعله ذاك[6].

لا يفعل الله في طبعه من قبل أيّة ضرورة، في نظر معتزلة البصرة، بل يفعل بشكل حرّ ومن أجل غايات مختارة[7]. إنّ خلقه العالم والنوع الإنسانيّ هو تفضّل منه (كان يمكن أن يخلق عالماً مختلفاً أو لا شيء على الإطلاق). ومع ذلك، فإنّه لم يكن بلا هدف، لأنّ الفعل الذي يكون بلا هدف هو فعل قبيح أخلاقيّاً، والله يفعل الحسن فقط (انظر هامش 12 أسفله). لقد خلق الناس بوصفهم فاعلين أخلاقيّين مستقلّين تماماً مع غاية إثابتهم في حياة مقبلة بطريقة تفوق تناسبيّاً ما قد يستحقّونه بشكل عادل تماماً، تبعاً لما يكونون قد أتوه من عمل حسن وتجنّبوه من عمل قبيح إمّا كلّياً أو جزئيّاً[8]. فمن أجل هذا الغرض، بالفعل، أرسل الله أنبياءه لكي يخبرونا عن شروط الحياة المقبلة، وأن يفرضوا علينا بعض الواجبات الإضافيّة التي لا يستنبطها العقل المستقلّ من المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة على وجه التحديد. فالوحي يمنح الناس حوافز أخرى لفعل ما هو حسن على نحو أصليّ ويفرض واجبات من شأن القيام بها ترسيخ عادة الفعل الحسن[9].

6- إنّ صواب أو خطأ الأفعال الموضوعيّين هما سابقان منطقيّاً عمّا يستحقّه الفاعل من مدح أو ذمّ، وثواب أو عقاب، انظر حوراني، 1971: 108.

7- إنّ بناء هذه الأطروحة أو التدليل عليها لها بالأحرى نظائر واضحة عند آباء الكنيسة، انظر فرانك، 1979: 120.

8- هذه أيضاً لها ما يناظرها عند آباء الكنيسة. قارن، على سبيل المثال، ميثوديوس، 1971: 186 وما يليها، وزكريا المتيليني، 1864: 1133 أ وما يليها. لم يعترف جيماري Gimaret بصحّة التمييز بين العلل والأسباب (reasons and causes)، ومن ثمّ ينكر عدداً من التمييزات الصريحة في النصوص، فيزعم أنّ معتزلة البصرة كانوا جبريّين نفسيّين في تعاليمهم في موضوع الأفعال الإنسانيّة الإراديّة، الجبر الناتج عن تسلسل الأحداث التي تجد أصلها في فعل الله الحرّ (1980: 34، 49، 59). وهذه الأطروحة لا يمكن الدفاع عنها؛ فهي لا تتعارض فقط مع ما تصرّح به النصوص في صدد علاقة الاعتقاد بالفعل الإراديّ، بل إنّها تقود إلى السقوط لا محالة في تناقض صوريّ في تحليلهما للصفات التي تقال على الله. (عن هذه المسألة، انظر فرانك، 1982).

من المناسب الإشارة هنا إلى أنّ معتزلة البصرة، على عكس الأشاعرة، يتشبّثون بالتأكيد على أنّ فاعلاً هو «قادر على» هو تأكيد على أنّه قادر الآن، كما في لحظة لاحقة على الآن (طالما هو على قيد الحياة وقادر على الفعل)، على اكتساب الفعل المفترض أو ما شابهه، أو الامتناع عن اكتسابه، أو اكتساب نقيضه.

9- عن علاقة التكليف السمعيّ بالتكليف العقليّ والإلحاق الضروريّ (أي اختزال) الأوّل إلى الثاني، انظر فرانك، 1978: 126.

يفعل الناس عادة ما يرون أنّه في مصلحتهم المثلى، ومن هنا، سوف يفعل الأفراد الحكماء باستمرار ما هو حسن من أجل تحصيل سعادتهم القصوى، وتحديداً ثواب الله في الحياة الأخرويّة. وفي الواقع، إنّ الناس العقلاء يمكن (وينبغي) أن يعلموا هذا الأمر حتّى في غياب مساعدة الوحي، لأنّنا نعلم بمجرّد العقل (عن طريق الحدس) أنّنا نستحقّ المدح والذمّ، والثواب والعقاب، تناسبيّاً مع أفعالنا الحسنة أو القبيحة، وأنّنا نستطيع (وينبغي) أن نكتشف بالتفكير وجود إله هو عادل تماماً، وهو، في ضوء شروط حالتنا الحاليّة التي أنشأها، يدين لنا بالثواب على الصعوبة التي واجهتنا في أفعالنا الحسنة، وقد يعاقبنا بعدل على أفعالنا القبيحة[10]. ومن ثمّ، يمكن تعليل فعل الحسن على أساس مصلحيّ بحت. وكون المرء ينبغي عليه، مع ذلك، أن يفعل ذلك؛ أي أن يقوم بالواجب الأخلاقيّ في سعيه إلى ما يراه خيراً له ويتجنّب أذى جسيماً لا يمكن تعويضه، هو أمر مطلق وغير قابل للاختزال.

وكما رأينا، يتشبّث معتزلة البصرة بالقول إنّ أفعالنا ليست وحدها التي تخضع للقواعد الأخلاقيّة الأساسيّة، بل كذلك هي أفعال الله أيضاً. فلا أفعال الله ولا أفعالنا الإراديّة هي محدّدة سلفاً على نحو سببيّ. وإذا أخذنا الخلق في حالته الراهنة، فإنّنا نجد أنّ مجموع القواعد الأخلاقيّة نفسها تلزم جميع الفاعلين. ولهذا السبب يمكن تعليل أفعال الله، وكذلك أفعالنا، في عبارات مفهومة تماماً بالنسبة إلينا، من حيث المبدأ على الأقلّ. فكما يجب علينا تماماً فعل ما هو حسن وواجب، فإنّه يجب على الله تماماً إثابتنا على فعلنا ما هو حسن وعلى وفائنا بواجباتنا الأخلاقيّة. وإنّ علمنا بهذا يجعلنا واثقين من ثوابنا في الحياة الأخرى، لأنّ الله سوف يفعل حتماً ما هو عادل وما قال إنّه سيفعله[11].

موقف الأشاعرة من الأفعال الإنسانيّة

على عكس هذه التعاليم المعتزليّة، يمثّل مذهب الأشاعرة، كما سنرى، نوعاً خالصاً من مذهب الجواز الإرادويّ. ففي نظر الأشاعرة، يتحدّد «الفعل الحسن» في قاموس اللغة العاديّة بوصفه «وضع الشيء في موضعه [أي موضعه المناسب] (الأنصاري، [أ]: ورقة 166 ظهر، 19 وما يليه)

10- وكما لاحظنا، فإنّ المكافأة والثواب تقتضيهما المشقّة والألم غير المستحقّين وغير ذلك أثناء سعينا الحثيث إلى اكتساب الأفعال الحسنة مادامت هذه الأخيرة تنطوي على المشقّة. إنّ الله ملزم أخلاقيّاً، مع ذلك، على إحياء الأشرار من أجل معاقبتهم. وفعله هذا يوازي، بالأحرى، (غير أنّه لا يساوي بعبارة أدقّ) فعلاً محايداً من الناحية الأخلاقيّة من جانب فاعل بشريّ. يراجع، على سبيل المثال، عبد الجبّار، 1959-65، المجلّد 1/6: 15 ومجلّد 11: 85، 9 وابن مانكديم، 1965: 309 (حيث يقرأ الفعل بدل العقل في سطر 13) و326.

11- إنّ الله عادل على نحو مطلق. بما أنّ وجوده هو من النوع الذي يستحيل عليه وجوديّاً أن يحصل على منفعة أو يلحقه أذى، فإنّه لا يجوز واقعيّاً أن يكون مدفوعاً إلى فعل شيء غير حسن من الناحية الأخلاقيّة، بحيث أنّه أبعد ما يكون عن فعل شيء قبيح من الناحية الأخلاقيّة؛ راجع، على سبيل المثال، عبد الجبّار، 1959-65، مجلّد 8: 53؛ و1979: 81، 6 و1971: 169، 17 وما يليه. قارن هذا مع التفسير الأشعريّ لما يعنيه القول بأنّ الله عادل (أدناه).

و«الفعل القبيح» بوصفه «وضع الشيء في غير موضعه» (الأنصاري، [أ]: ورقة 131 وجه، 3 و 12؛ البغدادي، 1928: 132، 4). والسؤال، إذاً، هو ما أساس تحديد ما هو مناسب تحديداً صوريّاً؟ يورد أبو القاسم الإسفراييني (ت. 418هـ/1027م) مذهب المدرسة العامّ بقوله «أحكام الأفعال لا ترجع إلى نفس الأفعال ولا إلى صفاتها، وإنّما ترجع إلى قول الله» (ضمن الأنصاري، [أ]: ورقة 81 ظهر، 20=[ب]: ورقة 103 ظهر، 11). وعلى النحو نفسه أيضاً، يقول أبو القاسم الأنصاري (ت. 512هـ/1118م)، وهو في صدد الردّ صراحة على تعاليم المعتزلة، «ليس الحسن والقبح صفتين للحسن والقبيح، وَجِهتين يقعان عليهما، ولا معنى للحسن والقبيح إلا نفس ورود الأمر والنهي» (الأنصاري، [أ]: ورقة 163 ظهر، 7). وبعبارة أخرى، بما أنّ مرجع (أو ما يحيل عليه) ‹حسن› أو ‹قبيح› لا يمكن أن يكون هو الفعل نفسه ولا صفة فعل، فإنّ التوكيد يجب أن يرتكز على كيان من خارج الفعل من الناحية الوجوديّة (المتولّي، [أ]: ورقة 40 ظهر؛ الجويني، 1950: 258، 4 وما يليه و1969: 115، 9-12):

الحسن يتميّز عن القبيح بصفة متعلّقة به، وهو أمر صاحب الأمر ومالك الأعيان. (الأنصاري، [أ]: ورقة 165، 21)[12].

أحكام الأفعال (الحسنة والقبيحة، المأمور بها والمنهيّ عنها) لا ترجع إلى صفات الأفعال، وإنّما ترجع إلى قول الله وموجب أمره ونهيه (الأنصاري، [ب]: ورقة 52 وجه).

إنّ أمر الله بشيء يعني أنّه شيء حكيم وحسن وصحيح، وإنّ تحريمه له يعني أنّه شيء قبيح وبلا فائدة. (الباقلاني، 1957: 185، 6).

وهكذا، فإنّه عندما تتمّ مراجعة الفرضيات البديلة بشأن أحكام الأفعال على نحو نسقيّ، يخلص الأشاعرة إلى أنّ «القبيح ما نهى المالك عنه، ثمّ إذا علم الشيء قبيحا، ومتعلّق العلم كونه منهيّاً عنه» (الأنصاري، [أ]: ورقة 165وجه، 10). وباختصار، إنّ المرجع الوجوديّ لـ ‹قبيح› هو نهي الإله. «وحده الشرع يصحّح أحكام هذه الأفعال لا مجرّد العقل» (الباقلاني، 1957: 105، 12)، «فإنّه لم يعلم القبح تحقيقا من لم يعلم الشرع تحقيقا» (الأنصاري، [أ]: ورقة 164 ظهر، 15)[13]. إنّ أطروحة

12- عن الدليل على أنّ الله يأمر بوصفه ربّ الموجودات جميعاً على الإطلاق، راجع، على سبيل المثال، الباقلّاني 1957: 16،114، 10،341، 9،121؛ 341 الأشعري، 1953: 170 وما يليها (مذكور أدناه)؛ وقارن البغدادي، 1928: 15،131 والأنصاري، [أ]: ورقة 167ظهر،11. انظر أيضاً هامش 18.

13- راجع أيضاً الباقلّاني، 1975: 203 و575؛ القشيري، 1983: LVII؛ الجويني، 1969: 9،115-12؛ وبشكل عامّ الجويني، 1950: 257 وما يليها؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 162ظهر؛ واختصار، [أ]: ورقة 230 وجه وما يليها. وعن كون الفعل يستحقّ المدح والذمّ معلوماً عن طريق

المعتزلة، التي مفادها أنّ ما هو حسن أو قبيح، وما هو واجب أو غير صائب، هو معروف بمجرّد العقل، قد تمّ رفضها على أساس ملاحظة واقعة عدم وجود اتّفاق كليّ بين الناس الحكماء والأذكياء بشأن هذه الأحكام. (راجع، على سبيل المثال، الباقلاّني، 1957: 122، 5 وما يليه؛ المتولّي، [أ]: ورقة 40 وجه؛ الجويني، 1950: 260 و1984: 42؛ الأنصاري [أ]: ورقة 164 وجه وما يليها).

وعليه، فإنّ الفعل الحسن يحدّد بوصفه «ما ورد الشرع بالثناء على فاعله» (المتولّي، [أ]: 40 وجه؛ الجويني، 1950: 258 وما يليها) أو «ما للفاعل أن يفعله» أو «ما يحكم مالك الأعيان أنّه حسن» أو «ما لا يستوجب فعله العقاب»، والفعل القبيح يقف على النقيض من ذلك، الواجب بوصفه «ما يعاقب على تركه»، والمنهي عنه هو»ما يجب تركه»[14].

وقد استدلّ «الكيا» على أنّ أحكام الأفعال لا يمكن أن تعلّل في العبارة التالية:

«لا نقول إنّ الحسن والقبيح يجد أصله في صفة ما من صفات [الفعل]. يجد الحسن والقبيح أصله في الشرع نفسه، لأنّ الحسن ما قد يفعله الفاعل شرعا، والقبيح ما قد يفعله الفاعل خلافا للشرع، ومن ثمّ، فإنّه يجد أصله في الأمر والنهي. والشرع لا يكشف عن شيء ولا يشير إلى شيء بوضوح، لأنّ الكشف يكون عن شيء ما والإشارة تكون إلى شيء ما؛ وليس ثمّة كيان حقيقيّ أسبق عن الشرع يفسّره هذا الأخير أو يكشف عنه. الحسن والقبح يرجعان إلى أمر الله ونهيه. (الكيا، [أ]: ورقة 119 ظهر).

إنّ الدليل هنا صوريّ بالأساس. إنّ القضيتين التاليتين «س حسن» و»ي قبيح» دالّتان من الناحية الوجوديّة، ومن ثمّ فهما صحيحتان بهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط يحيلان على نحو ضمنيّ على أمر الله ونهيه. غير أنّ الأوامر والنواهيّ ليست أخباراً، ومن ثمّ، فهي لا تثبت شيئاً لشيء ولا تنفي شيئاً عن شيء. ولا يمكن أن تختزل إلى أخبار من خلال التحليل، مادام الأمر والنهي يشكّلان قسماً أساسيّاً من أقسام الكلام. وتبعاً لذلك، فإنّ الأمر الإلهيّ ونهيه لا يكشفان شيئاً عن طبيعة الأفعال

الوحي فقط، راجع الأنصاري، [أ]: ورقة 167 وجه، 6 وما يليها.

وما يعنيه المؤلّف هنا بـ«تحقيقاً» هو أنّ المؤمن يجعل اعتقاده ملائماً وخاضعاً لأوامر الله في فعل مبنيّ على أساس اعتقاد عقليّ، لا من خلال امتثال اجتماعيّ فقط أو ما شابه ذلك.

لقد ترجمت في مواضع كثيرة كلمة ‹شرع› بـ «قانون». كما أشار إلى ذلك ويلفريد كانتويل سميث (1955: 582 وما يليها) يعني الشرع بشكل أصحّ قانون الله: إبلاغه وحيه إلى النبيّ ومن خلاله إلى المؤمنين، بحيث تكون الطاعة لله، لا للشرع بوصفه شيئاً أو مبدأ غير شخصيّ. أودّ أن أقترح أنّ كلمة «التشريع» تعادل في المحتوى (θέσις τοu νομού) كما يستخدمها آباء الكنيسة في حين أنّ «الشريعة» تعني جسم الوحي بما ينبغي أن يعتقد وما ينبغي أن يفعل (ولا يفعل) موحى به إلى نبيّ مخصوص. لكن، في السياق الحالي، كلمة «قانون» مناسبة ما دامت تحيل على التحديد الشرعيّ لما ينبغي فعله (أو ما هو مباح أو غير مباح فعله)، في مقابل ما هو صحيح لشيء ما أو فعل ما بحكم الطريقة التي هو بها في ذاته أو في صفة من صفاته الواقعيّة أو الذاتيّة.

14- هذه التعريفات عامّة جدّاً، والتعريف الخاصّ يتمّ اختياره بشكل عامّ على أساس مناسبته السياق. عن بيان عامّ لذلك ومناقشته، انظر، على سبيل المثال، الجويني، 1978: 38 وما يليها.

المباحة، والواجبة أو المحظورة. ولا يمكن أن يكشفا عن أيّ قصديّة نسقيّة في التشريع الإلهيّ. ويصير واضحاً لنا كيف يفهم هذا على نحو جذريّ حين يستدلّ المؤلّف نفسه قائلاً:

إنّ النافع وغير النافع يتمّ تأكيده من قبل الشرع. ولا ينبغي أن تستغرب ما يقوله الفقهاء، أي، إنّ مثل هذا الفعل هو واجب بسبب ما فيه من مصلحة أو أنّه حرام بسبب ما ليس فيه من مصلحة، لأنّ الشرع صيغ وفقاً لفهم عامّة الناس، ولا يمكن أن يوظّفه الفقهاء بطريقة دقيقة على نحو صوريّ. إنّها ‹علل› مقبولة بوصفها حسنة في السياق الفقهيّ، كما يقول أحدهم «أكلت فشبعت،» رغم أنّ ما أكله الفرد لم يكن بالمعنى الدقيق للكلمة علّة كونه شبع؛ بل إنّ الله ببساطة جعل الأشياء تحدث في تعاقبها العاديّ من خلال جعل الشبع يقع بعد فعل الأكل. وعلى هذا النحو أيضاً يجعل الله الأشياء تحدث في تعاقبها العاديّ من خلال جعل ما هو نافع يحدث بعد فعل معيّن ويجعل الأشياء تحدث في تعاقبها العاديّ من خلال جعل ما هو غير نافع يحدث بعد فعل معيّن. ومن ثمّ، فإنّ مصطلح ‹علّة› يستخدم على نحو غير صوريّ وفقاً للاستعمال العاميّ، رغم أنّه ليس ثمّة ‹علّة› بالمعنى الدقيق والصوريّ للكلمة. (الكيا، [أ]: ورقة 201 وجه)[15].

وفي الجملة، يمكن لغير المؤمن أن يعتقد أنّ بعض الأفعال حسنة وأخرى قبيحة، لكنّه لا يعلم ولا يمكن أن يعلم أنّها كذلك، في الواقع، مادام لا يملك معرفة بالأساس الوجوديّ لحقيقة الصفات الأخلاقيّة (المتولّي، [أ]: ورقة 41 وجه؛ الجويني، 1950: 262؛ والاختصار، [أ]: ورقة 230 وجه، 2 و232 وجه، 10 وما يليه). وأكثر من ذلك، إنّ الوجود الإلهيّ، بوصفه كذلك، لا يخضع لأيّ قيد، أو أمر، أو اضطرار؛ وجوده كامل بحيث لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان بوجود أو لا وجود مخلوق أو فعله أو حاله. وبالتالي، فإنّه يمكن أن لا يكون لفعله علّة. ويمكن أن لا يكون لما يفعله دافع أو غاية (الأشعري، 1929: 21،98؛ الباقلّاني، 1957: 55 و[أ]: ورقة 19 ظهر؛ المتولّي، [أ]: ورقة 54 ظهر، 16؛ القشيري، 1983: xxii و[أ] : 1: 48؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 169 وجه). إنّ أفعال الله وأوامره لا يمكن تفسيرها أو تعليلها بما هي كذلك. ومن ثمّ، يستدلّ أبو إسحاق الإسفراييني على أنّه مادام ممكناً نظريّاً أنّ الله يأمر بزوج من الأفعال المتضادّة (أو بفعل بأوصاف متضادّة)، فإنّه «لا واجب قبل الشرع» (ورد عند الأنصاري، [أ]: ورقة 168 وجه). «إنّ الكذب فعل قبيح لأنّه ورد أنّه قبيح[...] ولو أمر به فلن يكون ثمّة دليل على ضدّه.» (الأشعري، 1953: 171)[16]. «فالأفعال لا حكم لها قبل

15- إنّ الإحالة على الإجراء الشرعيّ يتوخّى، على سبيل المثال، نوع القياس التمثيلّي الذي من خلال تحريم الخمر (المصنوع من العنب)، الذي هو محرّم بصريح العبارة، يستنتج المرء تحريم النبيذ (المصنوع من التمور)، لأنّ كليهما مسكر. وأساس ذلك أنّ علّة حكم شرب الخمر يحددّها تأثيره. إنّ القياس صحيح فقهيّاً، يقول الكيا، رغم أنّه بإطلاق القول ليس ثمّة علاقة سبب/نتيجة بين الخمر والشرب وسكر الشارب، مادام الله يخلق كلّ حادث عن طريق الجواز. قارن أيضاً الجويني، 1969: 3،113-5 وانظر برانشفيك، 1970: 69.

16- بما أنّه من المستحيل أن يكون عمل ما (منظوراً إليه في ذاته أو في سياقه الظرفيّ و/أو في علاقته بالله) أنسب إلى الله أن يأمر به

الشرع على الإطلاق.» (المتولّي، [أ]: ورقة 41 ظهر، 3-5؛ انظر أيضا البغدادي، 1928: 149، 1-8؛ والجويني، 1978: 36، 7 وما يليه و39، 13 وما يليه). «إنّ الأمر لله وحده لا لغيره.» (المتولّي، [أ]: ورقة 42 ظهر، 2). وتبعاً لذلك، إنّه هو الذي له أن يفعل ما يشاء وجميع أفعاله هي في ذاتها حسنة وعادلة، لأنّه «المالك، القاهر، غير مملوك ولا مأمور ولا منهيّ» (الأشعري، 1953: 170)[17].

فاعليّة الأفعال الإنسانيّة: الله والإنسان

إنّ الله هو خالق كلّ شيء موجود. ومن ثمّ ينبغي أن نرى كيف يفسّر الأشاعرة المتقدّمون تطبيق الصفات الأخلاقيّة على الأفعال الملموسة وكيف تنطبق الصفات المشتقّة من هذه، من قبيل «عادل» و«جائر»، على الفاعل المسؤول عن الفعل في أوصافه الأخلاقيّة.

كلّ فاعل يتصرّف بقدرة على الفعل: إنّ عبارة ‹فاعل› و›يفعل س› (=›فاعل س›)، بما هي كذلك، هي صحيحة بحكم تعريفها عندما يوجد كيان هو متعلّق قدرة الفاعل، والفعل هو بحكم تعريفه ما يفعله أو يكتسبه المرء بوصفه متعلّق قدرته. وأيضاً فإنّ كلّ ما يريده الله يوجد، وكلّ ما لا يريده لا يوجد؛ إنّه يخلق كلّ ما يحدث (يوجد) في العالم، كما هو قائم في ذاته وصفاته. ومن ثمّ، فإنّ كلّ ما يوجد، يوجد بوصفه متعلّق قدرة الله القديمة على الفعل وإرادته القديمة وموضوعاً متحقّقاً لهما، إذ هو الفاعل بإطلاق لكلّ ما يحدث في العالم: كلّ الموجودات من غير الله، ومن بينها الفاعلون البشريّون وصفاتهم وأفعالهم، هي مخلوقة (الأشعري، 1953: 52 و59؛ الباقلاّني، 1957: 477؛ القشيري، 1982: 59، 16؛ البغدادي، 1928: 145، 9 وما يليه، الفوركي، [أ]: ورقة 98 و100 ظهر وما يليها؛ الكلاباذاني، 1950: 46). إنّ الفاعلين البشريّين هم فاعلون لأفعالهم الإراديّة بمعنى ثانويّ، لأنّه إذا لم يخلق الله لهم الفعل والقدرة عليه، فلن يوجد فعل إنسانيّ (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953:95 و128؛ الباقلاّني، 1957: 524). فمن الناحية المعجميّة، نميّز بين فعل الله هو خلق (=اختراع=إيجاد) في حين أنّ الفعل الإنسانيّ الإراديّ هو كسب (=اكتساب).[18]

أكثر من أيّ عمل كان، لقد أمر الله في الواقع في كلامه القديم بكلّ ما يمكن الأمر به (الأنصاري، [أ]: ورقة 89 وجه، 24)، تماما كما يريد بإرادة قديمة كلّ شيء يمكن أن يراد (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 49؛ القشيري، 1982: 16،59).

17() راجع أيضاً الأشعري، 1929: 100، 4 وما يليه، الباقلّاني، 1957: 5،342-7؛ الجويني، 1987: 9،40-12؛ والأنصاري، [أ]: ورقة 180وجه «مالك الملك» (المالك= المالك الشرعيّ أو ربّ ملكه) هو أحد أسماء الله الحسنى. إنّه الخالق وخلقه هو ملكه الذي يفعل به ما يشاء على الإطلاق. راجع، على سبيل المثال، الجويني، 1950: 13،196. قارن أيضا القشيري، 1982: 17،61. و1983: LIX،3؛ وأبو سليمان الخطّاب، ضمن البيهقي، [أ]: 2،68-4، «الوالي».

18- لقد سبق أن تمّت مناقشة مفهوم الكسب كثيراً. راجع، على سبيل المثال، غاردي Gardet في EI، s.v.؛ شفارتز Schwartz، 1976: 229-263؛ فرانك Frank، 1966: 13-75؛ وحديثاً جدّاً جيماري Gimaret، 1980: 79. سوف نكتفي هنا بتقديم ملاحظات قليلة عامّة من أجل توضيح المفهوم الأساسيّ. ما هو أهمّ ربّما هو أن نتذكّر أنّ المؤلّفين الذين يستخدمون هذا المفهوم والذين نعنيهم هنا لا يسعون، في المقام الأوّل، إلى تفسير كيف يحدث الفعل، بالتالي، بل استخراج الالتزامات الوجوديّة للصفات التي تقال على الفاعل البشري وعلى الله وجعلها واضحة فحسب.

القدر خيرُه وشرُّه من الله، فهو سبحانه خالق أكساب العبد، والعبد مكتسب لأفعاله؛ الدين ليس بجبر، وقدّر للعبد قدرة هي استطاعة تصلح للكسب ولا تصلح للخلق والإبداع. فالله خالق غير مكتسب، والعبد مكتسب ليس بخالق. (القشيري، 1982: 61)[19]

إنّ ما يكتسبه الفاعل البشريّ ينتمي إليه وينسب إليه بوصفه فعلاً له بحكم علاقته بقدرة على الفعل خلقها الله فيه لحظة اكتساب الفعل. فعبارة «قادر على...» لا تصحّ بالنسبة إلى الفاعل

لقد تمّت ترجمة كلمة ‹كسب› عادة بـ «امتلاك» وفعل ‹اكتسب› بـ ‹امتلك›. غير أنّ ‹امتلك› ليس له معنى يذكر في هذا السياق وشفارتز قد بيّن (1972: 355 وما يليها) أنّ ‹كسَب› و‹اكتسب› يستعملان عادة في معجم العربيّة الكلاسيكيّة الباكرة بوصفها ألفاظاً دالّة على الفعل الاختياريّ. لقد اخترت ترجمة ‹كسب› بـ‹performance› لأنّ هذا الأخير قد (أ) يستعمل في الإنجليزيّة للدلالة عموماً على الفعل الإنسانيّ الإراديّ وقد (ب) يميّز على نحو مناسب عن ‹فعل› أو ‹عمل› اللذين هما أعمّ ولأنّ (ج) ‹اكتساب› يستعمل عادة (ولو في معنى مخالف ومتميّز تماماً) للدلالة على أداء (في المسرح على سبيل المثال) عمل يمكن أن يوصف بوصفه ‹إبداعاً› من قبل الغير.
أن يكون الاكتساب (الكسب) في حدّه هو الفعل الذي يحدث بوصفه موضوع قدرة محدثة على الفعل وفي «محلّ القدرة على الفعل» هو أمر صحيح في نظر جميع أشاعرة الفترة الكلاسيكيّة، بغض النظر عن التأكيدات أو الفروق التي قد أتوا بها لاحقاً فيما يخصّ العلاقة بين القدرة على الفعل والحدث الذي هو موضوعها. لقد تمّ تصوّر القدرة على الفعل والحدث الذي هو موضوعها على أنّهما شيئان متميّزان ومنفصلان. ومن ثمّ، فإنّ معنى هذه الأطروحة الأساس هي أنّ الكسب هو فعل أو حدث ينتمي إلى الفاعل البشريّ (هو بمعنى أدقّ فعله) وبالتالي فهو مسؤول عنه في بعض الأوصاف. (وهكذا فالاكتساب هو غير الحدوث في الذات الإنسانيّة التي ليس له عليها أدنى سلطة. انظر هامش 25 أدناه). يتمّ التعامل مع الأكساب دائماً تقريباً بوصفها إراديّة أو قصديّة من قبل الذي يكتسبها (انظر، على سبيل المثال، الباقلّاني، 1957: 307؛ والكلاباذاني 1960: 3،48). لكن هذا لأنّ النصوص تهتمّ أساساً (وخاصّة في سياقات جدليّة في الغالب) بتلك الأفعال التي يكون الفاعل الإنسانيّ مسؤولاً أخلاقيّاً عنها وهذه يجب أن تكون قصديّة، مادامت الأفعال القصديّة وحدها يمكن وصفها بأنّها طاعة أو معصيّة. وليس ثمّة علاقة ذاتيّة أو منطقيّة بين الكسب والإرادة مادامت الإرادة التي يكون الكسب موضوعا لهاً هي في ذاتها شيء متميّز.
إنّ الله قد يخلق القوّة الواحدة على الفعل والاكتساب دون إرادة ملازمة، ومن ثمّ يحدث الكسب (بحكم تعريفه) بوصفه اكتساب الفاعل رغم أنّه غير مقصود (راجع، على سبيل المثال، المتولّي، [أ]: ورقة 36 وجه)، تماماً كما يمكن أن تحدث الإرادة دون أن يخلق الله القدرة على الفعل (انظر، على سبيل المثال، اختصار، [أ]: ورقة 162ظهر،11). وعلى النحو نفسه، إنّ وعي الفاعل بفعله واعتقاده عنه ليسا مطلوبين لا ذاتيّاً ولا منطقيّاً لكي يكون اكتسابه (انظر، على سبيل المثال، المتولّي، [أ]: ورقة 33وجه،3-7؛ الجويني، 1950:191؛ اختصار، [أ]: ورقة 173وجه، 11 وما يليه). إنّ تصادف الإرادة، والمعرفة (الاعتقاد)، والقدرة على الفعل، والاكتساب هو فقط مسألة العادة التي يجعل الله الأشياء تحدث على نمطها. هذا هو المفهوم الأساس لفكرة الكسب، والاكتساب المشتركة لدى جميع المؤلّفين الذين نهتمّ هنا بأقوالهم. كثير من الشيوخ (وفي بعض الحالات شيوخ أفراد في أعمال مختلفة) يعبّرون عن آراء مختلفة في شأن نوع العلاقة التي توجد بين القدرة الخاصّة على الفعل والكسب الذي هو موضوعها. رغم أنّ البعض (على سبيل المثال، الأشعري، أبو إسحاق الإسفراييني، ابن فورك، والجويني في مؤلّف واحد) قد قال إنّ الكسب «وقع بقدرة محدثة»، والرابطة ‹ب› تفسّر بأشكال مختلفة (على الأقلّ عندما يقدّم تفسير ما). وآخرون (على سبيل المثال، المتولّي والجويني في جلّ أعماله) رفضوا هذه الصيغة، مؤكّدين على أنّ العلاقة مماثلة لتلك التي تحصل بين المعرفة وموضوعها المادّي (انظر، على سبيل المثال، المتولّي، [أ]: ورقة 34ظهر؛ الجويني، 1950: 210، 3-6؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 127 وجه، 13). في أيّ حدث، كلّ أوصاف الحدث باستثناء «الكسب» هي صحيحة بالنسبة إلى الفعل سواء تحدث بوصفها كسباً للفاعل البشريّ أو تحدث له ‹اضطراراً› وعن غير قصد. وحده الباقلّاني، لأسباب شكليّة محضة، يرى أنّ «كونه كسباً» هو حال وصفة حقيقيّة للفعل تحدث بوصفها موضوعاً لقدرة الفاعل البشريّ على الفعل (الباقلّاني، [أ]: ورقة 48 ظهر،9-12؛ و1977: 486 و527؛ الجويني، 1950: 209، 2 وما يليه؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 119وجه، 12 وما يليه و141، 8 وما يليه و[ب]: ورقة 82 وجه، 10). وضدّاً على هذا، يلحّ ابن فورك، على سبيل المثال، على أنّ «هو كسب» هو وصف خالص لا مرجعاً لصفة الفعل الذي يوصف كذلك (ضمن الأنصاري، [أ]: 120وجه،7 وما يليه).

19- قارن القشيري، 1968: 81. إنّ ألفاظ ‹خير› و‹شّر› التي نترجمها هنا ليست مصطلحات أخلاقيّة، بل تعني بالأحرى «خير لـ..» و«شّر لـ..» بوصفها نافعة أو ضارّة.

البشريّ إلا في علاقته بكسب يحدث في الواقع وفي آن حدوثه (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 123 وما يليها؛ الباقلاّني، 1957: 488 وما يليها؛ الجويني، 1950: 218 وما يليها). وهكذا، فإنّ الله يخلق كلاًّ من القدرة على الفعل واكتسابه في آن واحد، بوصفهما كيانين مستقلّين وخفيّين في الفاعل المكتسب. ومن ثمّ ينبغي أن نسأل عن (أ) وضع الفاعل البشريّ فيما يتعلّق بفعله بوصفه طاعة أو معصيّة لأمر الله، و(ب) كيف يفهم ارتباط الفعل في أوصافه المختلفة بالفاعل الأوّل و/أو الثاني. والحال، كما قد تقدّمها مصادرنا، ما هي الأحكام التي تستخلص بوصفها أوصافاً للخالق أو للفاعل المكتسب من بين الأحكام الكثيرة المصحّحة عن الفعل؟

وبعبارة أدقّ، فإنّ «قادر على س» يصحّ عن الفاعل البشريّ فقط في اللحظة التي يفعل فيها ‹س›. وينتج عن ذلك، إذاً، أنّه إذا كان فاعل ما يفعل عن اختيار ‹س› عندما كان يجب أن يفعل ‹ي›، فإنّه ليس صحيحاً القول إنّه قادر على فعل ‹ي› أو أنّه كان قادراً على فعل ‹ي› إذا فعل ‹س› عندما كان يجب أن يفعل ‹ي›. وعلى هذا الأساس اتّهمّ الأشاعرة بالقول إنّ الله يفرض على عباده واجب فعل ما هم عاجزون عن فعله في الواقع، أو في بعض الحالات على الأقلّ[20]. وهذا صحيح إذا أخذ «قادر على...»، بالمعنى الدقيق والصوريّ بوصفه مرجعاً في الوجود يحيل على حالة معيّنة من القدرة على الفعل، يشكّل ذلك الفعل المعيّن موضوعاً لها. غير أنّ ثمّة تمييزات: «عاجز» لا يرادف «غير قادر». إذا كان الفاعل الذي يخضع لأمر الله يكتسب على نحو إراديّ ‹س› بوصفه ضدّ ‹ي›، أي إذا كان يعلم أنّ عليه أن يفعل ‹ي› الآن وبدل ذلك اختار أن يفعل ‹س› وفعل ‹س›، فإنّه من الصحيح بذاته أنّه ترك ‹ي›. لكن إذا ترك ‹ي›، فإنّه سيكون صحيحاً كذلك بذاته أنّه ليس عاجزاً عن فعل ‹ي›[21]، مادام «عاجزاً عن فعل ‹ي›» يعني أنّه لا يوجد فعل هو في آن واحد كسب لهذا الفاعل ويوصف حقّا على أنّه ‹ي› أو ضدّ (أي ترك) ‹ي›[22]. في المقابل، إنّ الترك هو كسب إراديّ

20- عن هذا الأمر راجع الأشعري، 1929: 101؛ الباقلاّني، 1957: 504 وما يليها؛ الجويني، 1950: 226 وما يليها؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 142ظهر،12 وما يليها؛ اختصار، [أ]: ورقة 161ظهر وما يليها؛ وعموماً انظر المناقشة عند برانشفيك، 1964: 5 وما يليه وخاصّة 18 وما يليه. جلّ الشيوخ يعترفون صراحة بأنّ الله قد يأمر بأيّ شيء وأنّه لا يحتاج (في الواقع لا يفعل في كثير من الحالات) إلى أن يريد ما يأمر به. غير أنّه لا يمكن أن يأمر بما هو محال منطقيّاً (اختصار، [أ]: ورقة 161ظهر) ومن ثمّ يلاحظ الجويني (1948: 42) أنّه سيكون مستحيلاً عليه أن يأمر بتحقيق ما هو غير ممكن بما في ذلك الكفر به، ما دامت طاعة مثل هذا الأمر قد يتطلّب الاعتراف الأسبق بوجود الله بوصفه الواحد الذي يجب أن تطاع أوامره.

21- عن تعريف الترك راجع الجويني، 1978: 35؛ راجع أيضاً الأشعري، 1953: 1،20 و15،58؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 79وجه،17 و[ب]: ورقة 97وجه.

22- هذا هو المعنى الأساس والعامّ الذي يرد به «عاجز عن...» عادة في علم الكلام (راجع، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 92 و 135 و129: 13،101 وما يليه و8،102 وما يليها؛ الباقلاّني، 1957: 294، 2 وما يليه و298، 12 وما يليه؛ وبشكل عامّ، انظر المناقشة ضمن الأنصاري، [أ]: ورقة 140 ظهر، 23 وما يليه واختصار، [أ]: ورقة 155 ظهر وما يليها). وأحيانا يجعل بعض المؤلّفين، بسبب كونهم لا يميلون إلى تحليل يجعل لفظاً يحيل على شيء معدوم، يلحّون على أنّ «عاجزاً عن...» يتضمّن وجود فعل (حدث في الفاعل الذي يوصف بأنّه عاجز عن..) محمول على الفاعل ويحدث له باضطرار.» (راجع القشيري، [أ]: 4: 48 والأنصاري، [أ]: ورقة 141 وجه،1-4.) وفيما يخصّ معنى «باضطرار» كما استعملت هنا، انظر هامش 25 أدناه.

و«التارك للشيء يجد نفسه بحالة لو أراد إيقاع المأمور به، صادف قدرة حقيقيّة؛ إذ ليس به آفة تمنعه..» (الأنصاري، [أ]: 143 ظهر، 22): إنّه يعلم فيما يخصّ الفعل المتروك «أنّه يكون في وسعه عندما يرغب فيه، وأنّه يكون قادرا على فعله عندما يحاول ذلك في المجرى العادي للأحداث» (الباقلاّني،[أ]: ورقة 126 ظهر، 1)[23].

وهكذا، إنّ عدم اكتساب الأمر لا يوصف بمثل ما يوصف به تركه عندما يكون الفاعل، بسبب آفة ما (جسديّة أو ظرفيّة)، عاجزاً عن اكتسابه. ومن ثمّ، لا يكون له حكم طالما هو عجز عن فعل ما قد يكون مطلوباً في ظروف أخرى. وبالمثل، إنّ فعل ما لا يمكن للمرء اختيار تجنّبه، أي ما يُفعل ضرورة[24]، ليس موضوع حكم أخلاقيّ، مادام الفرد عاجزاً عن تركه من الناحية الصوريّة. ليس الأمر والنهي قابلين للتطبيق حيث لا طاعة ولا معصيّة، أي حيث لا اختيار للفاعل في فعل أو ترك ما هو زجر (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1929: 102 و1953: 137؛ الأنصاري، [أ] ورقة 143، 18 وما يليه).

ويبقى، مع ذلك، أنّ الله يريد كلّ أكساب الناس ويخلقها، سواء تلك التي توصف بالمعاصي كما التي توصف بالطاعات. فإذا ضرب شخص ما شخصاً آخر بغاية أن يجرحه، عن قصد وبلا سبب، فإنّ الحادثة توصف بـ ‹شيء›، ‹فعل›، ‹عمل›، ‹حركة›، ‹ضربة›، ‹سفه›، و‹ظلم›. إنّ صفات الفاعل

23- راجع الأشعري، 1929: 102،12 (... لو أرادوا لقدروا...) و1953: 64،15. وهكذا، فإنّه من الصحيح صورياً أنّ «كلّ من يترك فعلًا[...] فإنّه ليس قادراً عليه، رغم أنّه [فعل] هو بحيث لو أراد القيام بذلك، لتأتّى له في جري العادة (الباقلاّني، [أ]: ورقة 171وجه،9) يلاحظ المرء أنّ العبارات هنا صيغت بعناية فائقة حتّى لا يساء إلى أساس مذهب الجواز في النسق، فبينما تفيد تجربتنا المشتركة أنّ العادة قد جرت بتمكينه منه إذا حاوله، فإنّ جري العادة تتقدّم بوصفها طريقة الله الاصطلاحيّة في فعل الأشياء. والمرء يتذكّر أطروحة ج. إ. مور المشهورة التي مفادها «يستطيع»= «يستطيع إذا أراد»، وازدواجيتها تصير واضحة تماماً في هذا السياق. ومن الواضح أنّ المؤلّفين الذين نناقش مذهبهم قد يودّون أن يتّخذوا موقفاً مثل موقف القديس يوحنّا ذهبيّ الفم (يوانوس خريسوستوموس) في تعليقه على رسالة القديس بولس إلى كنيسة فيليبي 62 ،1962) Philippians 2: 13: ورقة 239) الذي مفاده أنّ الله خلق (ενεργει) الفعل في وفاق مع نيّتنا التي تشكّلت على نحو مستقلّ. غير أنّ النسق الأشعريّ قد دأب على النظر إلى الإرادات بوصفها كيانات وعلى هذا النحو خلقت (انظر، على سبيل المثال، الباقلاّني، 1957: 525 و529). وعموماً، إنّ موضوع أصل النوايا والإرادات الإنسانيّة يتمّ تفاديه عن وعي، ونادراً ما قيل لنا كيف يشكّل الفاعل البشريّ إراداته (انظر، على سبيل المثال، الباقلاّني، 1957: 238، 17). راجع الأنصاري، [أ]: ورقة 52 وجه،9 و137وجه.

24- تتّسم عبارة «باضطرار» (أو «بالقسر») في العربيّة بالغموض نفسه الذي تتّسم به كلمة «βία» في الأخلاق إلى نيقوماخوس. في الاستخدام الصوريّ في علم الكلام، يحيل بشكل خاصّ على واقعة تجبر عليها الذات، وحدث هو موضوع لا لإرادتها ولا لقدرتها على الفعل وبالتالي فهو ليس كسباً له، بل هو شيء يخضع له (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 89 و92 وما يليها؛ الباقلاّني، [أ]: ورقة 31 وجه،11-20 و1957: 486؛ القشيري، [أ] 4: 48؛ والأنصاري، [أ]: ورقة121ظهر، 15 وما يليه). لكن، في بعض المواضع، يؤخذ «الاضطرار» بمعنى يحيل على الفعل الذي يكتسبه الفاعل (الذي هو، بالتالي، الموضوع الذي يجسّد قدرته على الفعل وإرادته) مكرهاً، تحت شكل من أشكال القيد أو الإلجاء. (راجع، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]، نفسه، واختصار، [أ]: ورقة 171وجه وما يليها). غير أنّ المعنى الأخير للمصطلح هو معنى فقهيّ بالأساس. (راجع، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]: ورقة 81 ظهر،2-5 والجويني، 1981: 84، 12 وما يليه). إنّ مثل هذا الفعل، بما هو كذلك، يعدّ من الناحية الشرعيّة فعلاً غير إراديّ رغم أنّه إراديّ إذا أخذ في معناه الدقيق.

التي تشتقّ من هذه، أي ‹يحدث›، ‹يفعل›، ‹يكتسب›، ‹يحرّك›، ‹يضرب›، ‹يسفه›، و‹يفعل غير الصواب› لا تقال بحياد على الله والفاعل البشريّ معاً.

إنّ الكسب الإنسانيّ، طالما أنّه كيان (شيء=ذات=موجود) ينسب إلى الله وحده، مادام وجوده هو وجود مخلوق، وخلق الشيء هو فعل إيجاده (الموجود=الموجد= المخلوق= الوجود= الإيجاد=الخلق). إنّ الفعل، كما رأينا، هو حادث بحكم تعريفه، حصل بوصفه موضوع قدرة على الفعل. ومن ثمّ، فأفعال أو فاعل يمكن أن يوصف به عن حقّ الله والفاعل الإنسانيّ معاً في الحدث نفسه، وإن كان ليس بتواطؤ، ما دمنا حين نقول إنّ الله ‹يفعل› نعني ‹يخلق› وعندما نقول ذلك عن الفاعل الإنسانيّ نعني أنّه ‹يكتسبه›.

إنّ الحوادث التي تنسب على نحو خاصّ وصحيح للفاعلين البشريّين بوصفها أكساباً لهم هي تلك الأفعال التي تقع في الفاعل فقط، وتحديداً في محلّ القدرة الخاصّة على الفعل» (محلّ القدرة) (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 127؛ الباقلاّني، 1987: 193: 13-15 و307، 18؛ الجويني، 1969: 380، 8، 1؛ الفوركي، [أ]: ورقة 88 ظهر)[25]. وهكذا، بما أنّه لا يقتضي بنفسه أنّ الحدث يقع في الفاعل (الجويني، 1978: 35، 4)، فإنّ ‹يكتسب› يقال على الفاعل البشريّ في صدد فعل جزئيّ فحسب.

إنّ أخصّ أوصاف الحدث بوصفه كياناً ما (شيئاً ما)، على سبيل المثال، ‹حركة›، أو ما يصفها في أخصّ خصائصها، على سبيل المثال ‹ضرْب› يقال على الفعل أثناء وقوعه فعليّاً فيه ومن ثمّ يعطي للموضوع صفة وجوده. ولهذا السبب، فإنّ الصفات المشتقّة من هذه الألفاظ، وتحديداً ‹يحرّك› (متحرّك) و‹ضارب› هي قابلة للوصف في الموضوع الذي يقع فيه الحدث فحسب (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 89 و177؛ الجويني، 1978، 34، 17 وما يليه، الأنصاري، [أ]: ورقة 82 ظهر وما يليها) ولا يمكن أن يقال على الله. وأخيراً، فإنّ الشرع يأمر وينهى عن أفعال كثيرة في أوصافها الجزئيّة فقط، لذلك فإنّ الألفاظ الأخلاقيّة ‹التهوّر› و‹الظلم› تقال عليها بوصفها كسباً إراديّاً (طاعة أو معصيّة) تقع في الفاعل البشريّ فقط. لهذا السبب، فإنّ ‹متهوّر› و‹ظالم› تقال على الفاعل البشريّ وحده (انظر، على سبيل المثال، البغدادي، 1928: 132، 6 وما يليه؛ الأنصاري، [أ]:

25- إنّ الأحداث التي تتبع بوصفها عواقب ظاهرة لأفعالنا الأساسيّة، مع أنّها عموماً يمكن التنبّؤ بها ومن ثمّ فإنّها متوقّعة ومقصودة في كثير من الحالات، هي ببساطة من خلق الله وفقاً لهذا التسلسل العاديّ لفعل الأمور. (راجع، على سبيل المثال، 1957: 71 و514 وما يليها؛ الجويني، 1969: 284،4-7؛ والكيا، [أ]: ورقة 201 وجه) مثل هذه الأحداث هي دالّة من الناحية الشرعيّة (والأخلاقيّة) طالما أنّها (أو يمكن أن تكون) متوقّعة ومقصودة.

ورقة 131وجه، 2): يكتسب الفاعل البشريّ فعله لنفسه وفي نفسه. وفيما يخصّ حدوث الكسب، كما وصفناه، نقول عن الله، الذي هو فاعل كلّ الموجودات بإطلاق، إنّه يخلق أو ‹يفعل› الفعل ‹لغيره› (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 63 وما يليها، 96 وما يليها و177).

يكون فاعل الظلم والجور منا ظالماً جائراً لأنّه منهي عنه وفاعل له في نفسه ولنفسه، والقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه. (الباقلاّني، 1957: 308، 9-12).

سوف يثيب الله الناس أو يعاقبهم، في الحياة الأخرويّة، حسب ما أتوه من أعمال في هذه الحياة. إنّ لله الحقّ في أن يكون مطاعاً من قبل عباده (انظر، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]: ورقة 126 ظهر، 18). وإنّ وجودهم ثواب من عنده مع أنّه لا يمكن تفسير طاعتهم له بوصفها شيئاً يدين به الله لهم من جهة العدالة؛ إذ لا يمكن لأيّ مخلوق أن يزعم بأنّ له حقّا ما على الله (انظر، على سبيل المثال، الأنصاري،[أ]: ورقة 131وجه، 23، 155 وجه، 19 و173وجه؛ الكلاباذاني، 1960: 50)، لأنّ هذا قد يعني أنّ ثمّة شيئاً ينبغي على الله (أي يجب عليه) فعله (انظر، على سبيل المثال، الأنصاري، 1953: 41؛ المتولّي، [أ]: ورقة54 ظهر؛ اختصار، [أ]: ورقة 163ظهر، 13 وما يليه). ‹عادل›، على سبيل التأكيد، هو واحد من أسماء الله الحسنى وهو صفة ذات. وهذا يعني، مع ذلك، أنّه يوجد بحيث يفعل ما يشاء (القشيري، 1983: 27، LIX و1968: 50؛ البغدادي، 1928: 131، 11 وما يليه، والجويني، 1978: 39، 5). «وهو المالك القاهر، غير مملوك ولا مأمور ولا منهيّ». إنّ العدل بالنسبة إلى الله أن يكون إلهاً، أن يريد ما يريد ويأمر بما يأمر به؛ وعلى عباده أن يفعلوا ما يأمر به. وبما أنّ الله لا يحدّه قانون ولا واجب، فإنّ طاعات ومعاصي الناس لا يمكن أن تشكّل عللاً من شأنها أن تعلّل أو تفسّر الثواب أو العقاب الأخرويّ بالنسبة إلى الأفراد. ومع ذلك، يمكن أن تستخدم بوصفها دلالات (أمارات) على ما سوف يفعله على الأرجح (انظر، على سبيل المثال القشيري، 1982: 61، 16 و1965: 414؛ المتولّي، [أ]: ورقة 35، 10 وما يليه؛ اختصار،[أ]: ورقة 163، 13 وما يليه). وبعبارة أخرى، لا مخلوق، أو حالة أو فعل مخلوق يمكن أن يكون أساساً أو علّة أو شرطاً لفعل الله. نعلم أنّه سوف يثيب المؤمنين ويعاقب الكفّار لأنّه ببساطة قد أخبر بذلك (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 169) ولا يخلف وعده[26]. وإليه يعود أن يغفر لمن يشاء (انظر، على سبيل المثال، الباقلاّني، 1957: 588) ونعلم أنّه غفور (غفّار وغفور هي من بين أسماء الله

26- يجد الأشاعرة بعض الصعوبة في الاستدلال على أنّ الله لن (أو لا يمكن أن) يضلّل مخلوقاته. لقد قدّمت عدّة أدلّة، ولكن بالنظر إلى السياق الإرادويّ الجذريّ حيث لا قانون يحدّ الله بموجبه، فإنّه لا واحد منها مقنع حقّاً. (راجع، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 119 و1957: 578).

الحسنى). غير أنّ المغفرة من الله فضل ولا دافع لها؛ إنّه لا يغفر للمذنب بسبب توبته أو بسبب عمل من أعمال الطاعة (القشيري، 1968: 38)، لأنّه لا يخضع لأيّ واجب ولو في قبول توبة المذنب (القشيري، 1965، 414؛ المتولّي، [أ]: ورقة 57 ظهر).

يلاحظ جيمس غوستافسن (James Gustafson) أنّه «إذا كان الله حرّاً، أي أنّه لا يلزم نفسه حتّى بفعل ما يريد، فإنّ التفكير الأخلاقيّ سيكون مستحيلاً، اعتماداً على مرجعيّة لاهوتيّة، لأنّه لن يكون ثمّة تعميم أخلاقيّ من شأنّه أن يكون قابلاً للتطبيق على غاياته وأفعاله. وإذا كان فعل الله يحدّد على نحو مباشر ودقيق كلّ حادثة وكلّ فعل إنسانيّ، فإنّه لن يكون التفكير الأخلاقيّ ضروريّاً لأنّ ما يكون سوف يصير هو ما ينبغي أن يكون (1978: 70). غير أنّ المسألة عند المؤلّفين الذين ندرسهم هي أكثر دقّة. فبقدر ما يتعلّق الأمر ببنية الأفعال الموضوعيّة أو الماديّة، فإنّ التفكير الأخلاقيّ المتعلّق بالقواعد العامّة والأفعال الجزئيّة معاً، سواء كانت عموميّة أو خصوصيّة، ينتمي إلى مبحث الفقه ودراسة أصوله الأساسيّة (أصول الفقه). والتعليل هنا، بلغة العلل والغايات، هو مطلوب لكي يتملّك المرء قواعد الشريعة في عمومها ويعرف كيف يطبّقها، رغم أنّ أمر الله ونهيه لا يمكن تعليلهما مطلقاً. وأكثر من ذلك، فإذا كان يصحّ القول بإطلاق إنّ ما هو حقّ بالفعل وكما ينبغي أن يكون الحقّ هو ما هو حقّاً، وهو الله، وأحكامه وأفعاله (القشيري، 1983: LXX، 46، انظر هامش 14 من الترجمة؛ البيهقي: [أ]: 210؛ الجويني، 1950: 153؛ الأنصاري،[أ]: ورقة 167وجه، 4)، فإنّ ما يجب أن يكون، بالمعنى الأخلاقيّ، يتوازى مع ما يريده (انظر، على سبيل المثال، المتولّي، [أ]: ورقة 38وجه، 1 وما يليه؛ الأنصاري، [ب]: ورقة 88 وجه، اختصار، [أ]: ورقة 96 ظهر وما يليها). رغم أنّ الله يريد أن توجد الخطيئة والكفر (وإلا لما وجدا)، فإنّه قد نهى عنهما مع ذلك، بحيث يكونان غير مقبولين من الناحية الأخلاقيّة. وقد لا نذعن أو نرضى بهما، من ثمّ، طالما أنّهما يحدثان بوصفهما أكساب فاعلين بشريّين (الأشعري، 1953: 104؛ الباقلاّني، 1957: 557).

وأخيراً، ولعلّه من الأهمّ من ذلك، القول إنّ أمر الله يتطلّب الطاعة فقط، والطاعة تكمن، بحكم تعريفها، في أن يجعل العبد فعله يتوافق لا مع إرادة ربّه، بل مع أمره (الأنصاري، [أ]: ورقة 159 ظهر، 7 وما يليه؛ اختصار، [أ]: ورقة 98 ظهر، 10). بما أنّه من المستحيل في الأساس والمنتهى تفسير أمر الله بعبارة غرض ما أو غاية له قد يتمّ تفسير تحقيقها على أنّها تابعة وناتجة عن طاعتنا، لذلك لا يمكن أن يكون ثمّة أيّ سبب أو غرض، بالمعنى الدقيق للكلمة، لتوافقنا الإراديّ مع أمره فيما وراء الطاعة نفسها. إنّ الكمال الأخلاقيّ الأقصى للوجود الإنسانيّ هو طاعة الله فقط: التقرّب إليه بإطاعته. وإذا كانت نية الفاعل في طاعة أمر الله ترنو إلى ما وراء الفعل نفسه بوصفه طاعة، ولو إلى الثواب المرتقب في الحياة الأخرى، فإنّ طاعته إلى هذا الحدّ هي غير كاملة. ومن هذا المنظور،

فإنّ الإخلاص الذي نكوّنه من خلال العمل ليس عادة سهلة الاكتساب، ودراسة المشكلة من وجهة نظر لاهوتيّة، وأخلاقيّة ونفسيّة تحتلّ مكاناً مهمّاً في الكتابات الإسلاميّة الدينيّة. غير أنّ هذا يتجاوز نطاق هذا البحث.

في القسم العقديّ الذي يفتتح به رسالته إلى الجماعة الصوفيّة، يفسّر القشيري خلق الله الأكساب الإنسانيّة في لغة صريحة وصوريّة، في سياق تعقّب عبارة صاغها الواسطيّ (ت. 331هـ/942م) بعناية فائقة، ويستمرّ بعد ذلك فيورد اقتباساً من الصوفيّ أبو سعيد الخرّاز (ت. 286هـ/899م)، كما يلي:

من يظنّ أنّه قد يحقّق ما يسعى إليه بالإكثار من المجاهدة فهو يجاهد عبثاً، ومن يظنّ أنّه قد يحقّق ذلك دون مجاهدة فهو يتوق إلى ما لن يكون. (القشيري، [أ]: 1: 53).

المصادر والمراجع

1. عبد الجبّار، 1959-1965 المغني في أبواب التوحيد والعدل، 12 مجلد، القاهرة: المؤسّسة المصريّة العامّة.
2. 1971 رسالة الحسنى، صص. 168-253 ضمن رسالة العدل والتوحيد، تح. م. عمارة، القاهرة: دار الهلال.
3. 1979 الأصول الخمسة، تح. د. جيماري، حوليات إسلاميّة [بالفرنسيّة]، 15: 79-96.
4. أبو القاسم الأنصاري، [أ] الغنية في أصول الدين، إستانبول: مخطوط III أحمد رقم 1916.
5. [ب] شرح الإرشاد، برنستن: مخطوط خزانة الجامعة، ELS رقم 634.
6. الأشعري، 1929 رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ضمن مجلة كلّية الإلهيّات، 8: 80-108.
7. 1953 علم الكلام الأشعري، تح. ريتشارد مكارثي، بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، يشمل كتاب اللمع بالعربيّة والترجمة الإنجليزيّة معاً.
8. أبو القاهر البغدادي، 1928 أصول الدين، إستانبول: كلّية الإلهيّات دار الفنون.
9. الباقلاّني، [أ] هداية المسترشدين، مقطع من باب النبوّة، ضمن مخطوط الأزهر، التوحيد رقم (21) 242.
10. 1957 التمهيد، تح. رتشارد مكارثي، بيروت: المكتبة الشرقيّة.
11. البيهقي، [أ] أسماء وصفات، القاهرة: 1358هـ.
12. الفوركي، [أ] النظامي في أصول الدين، إستانبول: مخطوط أيا صوفيا رقم 2378.
13. ابن مانكديم، 1965 تعليق شرح الأصول الخمسة، تح. ع. عثمان، القاهرة: الاستقلال.
14. اختصار، [أ] الكامل في اختصار الشامل، مؤلّف مجهول، إستانبول: مخطوطIII أحمد رقم 1322. (هذا العمل جماع مقاطع تضمّنها الجويني 1969 والجويني 1981)
15. الجويني، 1948 الرسالة النظاميّة، تح. الكوثري، القاهرة: الخنجي.
16. 1950 الإرشاد، تح. أ. أ. عبد الحميد، القاهرة: الخنجي.
17. 1969 الشامل في أصول الدين، تح. ع. س. النشار، الإسكندريّة: المعارف.
18. 1971 الكافية في الجدل، تح. ف. ح. محمود، القاهرة: عيسى البابي الحلبي.
19. 1981 الكتاب الشامل في أصول الدين، مقاطع إضافيّة إلى النصّ، تح. رتشرد م. فرانك، طهران.
20. الكلاباذاني، التعرّف لمذهب أهل التصّوف، تح. أ. محمود و ت. أ. سرور، القاهرة: عيسى البابي الحلبي. ثمّة ترجمة إنجليزيّة بعنوان مذاهب الصوفيّة، تر. أ. ج. أربيرّي، كامبريدج: منشورات جامعة كامبردج، 1935، أيضاً نيويورك: 1976.
21. الكيا الهرّاسي، [أ] أصول الدين، القاهرة: مخطوط دار الكتب المصريّة، رقم 295 كلام.

22. المتولّي، أبو سعيد، [أ] المغني في أصول الدين، الإسكندريّة: مخطوط البلديّة رقم 1/2014.
23. القشيري، [أ] الرسالة إلى جماعة الصوفيّة. ترد في نصّ ضمن زكريا الأنصاري، شرح الرسالة القشيريّة، نشرت على هامش العروسي، نتائج الأفكار، 4 مجلدات، بولاق: 1290هـ.
24. 1965 شكاية أهل السنّة، ص ص. 400-423 ضمن مجلد 3، السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، تح. م. م. التناخي و أ. م. الحلو، القاهرة: عيسى البابي الحلبي.
25. 1968 التحبير في التذكير، تح. إ. بسيوني، القاهرة: دار الكتاب العربي.
26. 1982 لمع في الاعتقاد، تح. رتشرد فرانك، ميديو MIDEO 15: 59-63.
27. 1983 فصول في الأصول، تح. رتشرد فرانك، ميديو MIDEO 16.

1. Brunschvig, R. 1964 «Devoir et pouvoir, histoire d`un problème de théologie musulmane.» Studia Islamica 20. 1971 «Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d`après al-Ghazâlï.» Studia Islamica 34.
2. Chrysostom, St. John ,1862 In epistolam ad Phihppenses. Coll. 177298- in Patrologia Graeca 62.
3. Frank, Richard M. ,1966 «The Structure of created causality according to al-Ash›ari.» Studia Islamica 25:13 - 75.
4. 1978a Beings and Their Attributes. Albany: SUNY Press.
5. 1978b «Reason and revealed law: a sample of parallels and divergencies in kalâm and falsafa.» pp. 123 -138 in S. von iet, ed., Recherches d`islamologie, recueil d›articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis. Louvain: Bibliothèque Philosophique de Louvain.
6. 1979 «Kalâm and philosophy, a perspective from one problem», pp. 71 -95 in Parviz Morewedge, ed., Islamic Philosophical Theology. Albany: SUNY Press.
7. 1982 «The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ‹Abd al-Jabbär,» Le Muséon 95:323 -355.
8. Gimaret, D. ,1980 Théories de l›acte humain en théologie musulmane. Paris: J. Vrin.
9. Gustafson, James ,1978 Protestant and Roman Catholic Ethics. Chicago: University of Chicago Press.

10. Hourani, George ,1960 «Two theories of value in medieval Islam.» Muslim World 50:2691971 .287- Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press.
11. 1975 «Juwaynï›s criticisms of Mu›tazilite ethics.» Muslim World 65:161-173.
12. Massignon, Louis ,1954 Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2nd éd. Paris: J. Vrin. 1975 La passion de Husayn Ibn Mansur al Hallaj. New éd. Paris: Gallimar.
13. Methodius ,1917 de Autexusio. In Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Academie-Verlag.
14. Schwartz, M. ,1972 «›Acquisition› (kasb) in Early Kalâm.» Pp. 355387- in S. M. Stern and A. Hourani, eds., Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to ... R. Walzer. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
15. 1976 «The Qâdï ‹Abd al-Jabbär›s refutation of the Ash›arite doctrine of ‹Acquisition› (kasb)» Israel Oriental Studies 6:229263-.
16. Smith, Wilfred Cantwell ,1955 «The concept of SharFa among some Mutakalhmun.» In George Makdisi, ed., Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb. Leiden: E. J. Brill.
17. Zacharias of Mytilene ,1864 Disputano de mundi opificio. Coll. 1011-1143 in In Patrologia Graeca 85.



حوارات



حوار مع هيلاري بوتنام عن الرياضيات والواقعية والأخلاق*

أجرى الحوار: بيل كوفالسكي
ترجمة سعيد منتاق**

هيلاري واتهول بوتنام أستاذ فخري بجامعة كوغن في شعبة الفلسفة بهارفرد. رئيس سابق لجمعية الفلسفة الأمريكية (القسم الشرقي)، وجمعية فلسفة العلم، وجمعية المنطق الرمزي، كما أنه عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، والجمعية الأمريكية الفلسفية. وهو أيضاً عضو مراسل للأكاديمية البريطانية والأكاديمية الفرنسية للعلوم السياسية والأخلاقية، وله شهادات فخرية عديدة. ساهم في مجالات فلسفية عديدة، بما في ذلك فلسفة العقل، وفلسفة العلم، وفلسفة اللغة.

سؤال: لنبدأ ببدايات مهنتك، كيف كان أمر الاشتغال على الإشكال العاشر لهيلبيرت؟

بوتنام: أنا طبعاً متخصص في الرياضيات وفيلسوف، وأنا سعيد جداً بذلك [يضحك]. بدأت العمل في المنطق الرياضي عندما درست ببرينستون في خمسينيات القرن العشرين. كان جورج كرايزل، الذي كان بالفعل معلمي، في مؤسسة الدراسات العليا. ذهبت لرؤيته وقلت له إنني درست ما كان يسمى المنطق الرمزي بشعبة الفلسفة، وإنني أود رؤية ما إذا كان بإمكاني إثبات نظرية أصلية. أنجز العمليات الرياضية بسرعة عندما تُشرح لي في السبورة، يمكنني اختيار دليل في ساعة واحدة بالاستماع إلى شخص يشرحه وبطرح الأسئلة، في حين سأحتاج إلى أسابيع لقراءتها في ورقة منشورة. الأوراق الرياضية لا تُكتب لتفهم بسهولة. هناك انقسام حقيقي بين الطريقة التي يشرح بها الرياضيون الدلائل لبعضهم بعضاً وبين كتابتهم لها بالتفصيل.

*An interview with Hilary Putnam : on Mathematics,Realism, and Ethics, in the Harvard Review of Philosophy ,vol.XVIII 2012.

**باحث ومترجم من المغرب.

وهكذا شرح كرايزل بعض المفاهيم، وأعطاني إشكالاً وجدت له حلاً، وقال بعد ذلك: «انشر النتيجة الآن». صدرت الورقة التي كتبتها بعنوان (قابلية الحسم وعدم قابلية الحسم الجوهرية) عام 1957. كان إصداري الأول في الرياضيات، لم يكن الإصدار عن إشكال هوربيرت العاشر[1]، الذي تناولته بعد ذلك. في الواقع بردت علاقتنا في النهاية لأنّ كرايزل متصلب ضد اشتغالي على تلك الإشكالية. كان يظن أنها طريق مسدود، لا شيء سيصدر منها. ولكن في الوقت نفسه تقريباً، جاء إلى مؤسسة الدراسات العليا متخصص في الرياضيات اسمه مارتن دايفيس، وهو لا يزال صديقاً حميماً. أصبحنا نحن وزوجاتنا رفاقاً على الدوام. وكانت هناك مؤسسة صيفية في المنطق الرياضي عام 1957 بكورنيل. كانت عائلة دايفيس وعائلة بوتنام هناك معاً. أصدر مارتن بعض الأوراق تروم إيجاد حل لإشكال هيلبيرت العاشر، واقترحت أن نحاول تمديد عمله ونذهب بعيداً.

إذن هكذا كانت البداية. لم يكن لدينا وقت كافٍ ذلك الصيف نظراً لتواصل الندوات بالضبط عن كل موضوع في المنطق، ولكن في الصيفين المواليين اكترينا أماكن قرب بعضنا بعضاً في كونيكتيكوت، شمال هارتفورد، واشتغلنا طيلة الوقت. في الواقع، كما وصفنا دايفيس، كنت الرجل الفكرة وكان هو المصفاة. في العام 1959، برهنت أنا ومارتن دايفيس على نظرية، مع نتائج جوليا روبينسون وبعد ذلك نتيجة يوري ماتياسيفيتش، كانت إضافة لـ«الحل السلبي» لذلك الإشكال. وكما وصف دايفيس طريقة اشتغالنا في فيلم جورج تشيتشري الوثائقي، «جوليا روبينسون وإشكال هيلبيرت العاشر»، كنت «ينبوع الأفكار» وكان دور مارتن أن يقول، «هذا مثير للسخرية ... هذا مثير للسخرية ... هذا مثير للسخرية»، حتى بين الحين والآخر لم تكن إحدى أفكاري مثيرة للسخرية، وبعد ذلك نبدأ معاً بالاشتغال عليها.

إذن في فصول الصيف تلك كنت أشتغل على الإشكال حتى الرابعة صباحاً، كنت لا أزال شاباً في بدايات الثلاثينيات بطاقة قوية. وفي عام 1959، كدنا نصل إلى دليل، ليس على استحالة حل إشكال هيلبيرت العاشر، بل على استحالة حل ما يسمى «معادلات دايافانتاين الأُسية». هذه معادلات متعددة الحدود حيث يمكن للأدلة أن تكون متغيرة، وكل المعاملات أعداد صحيحة، ويسأل المرء عن حل في الأعداد الصحيحة $x^3+y^3=z^3$ وهي معادلة دايافانتاين التي برهن فيرمات نفسه على عدم وجود حل لها في الأعداد الصحيحة، وادعى أنّ له دليلاً (مع أنّه لا أحد يعرف إن كان له دليل) بأنّ xn+yn=zn هي أيضاً غير قابلة للحل في الأعداد الصحيحة كلما كانت n أكبر من 2. هذه الآن

*باحث من المغرب.

1ـ كان على إشكال هيلبيرت العاشر أن يعطي منهج قرار لتحديد ما إذا كان لحل دايافانتاين الاعتباطي حل. كان «الحل السلبي» المشار إليه دليلاً على أن منهج القرار الذي طلبه هيلبيرت لا وجود له [المحاوِر].

ليست معادلة دايافانتاين لأنّ n متغيرة، لذلك فهي معادلة دايافانتاين الأُسية. ولكن كان لنا أنا ومارتن دليل أنّ إشكالية القرار لمعادلات دايافانتيان الأُسية غير قابلة للحل، لو أنّ الفرضية الآتية صحيحة، فرضية سميناها PAP، الأعداد الأولية في المتوالية العددية: هناك متواليات في الأعداد الأولية حسب ما تريد في المتوالية العددية. تمت البرهنة على PAP في الواقع في 2004 من قبل بين جرين وترينس تاو. لو كانت PAP حقاً ضرورية للبرهنة على استحالة حل معادلات دايافانتاين الأُسية (وهي ضرورية لدليل استحالة حل إشكال هيلبيرت العاشر)، سيتم من ثم إكمال حل إشكال هيلبيرت العاشر في 2004، وسيعتبر جرين وتاو قد أنهيا حل هذا الإشكال.

مع ذلك، بالرجوع إلى صيف 1959، كنا نعرف مسبقاً، من خلال نتيجة جوليا روبينسون، أنّ عدم قابلية حل إشكالية القرار لمعادلات دايافانتاين الأُسية تعني ضمناً استحالة حل إشكال هيلبيرت العاشر ولو وُجدت معادلة واحدة لدايافانتاين بالميزة الآتية: لها حلول عديدة دون حدود، ولكن عندما تغير معامل واحد، واحدة من المعلمات، وأكبر تلك الحلول ينمو أضعافاً مضاعفة تقريباً بنمو قيمة المعلمة. إذن، في تلك النقطة، تم تقليص الحل لإشكال هيلبيرت العاشر إلى أمرين، أولاً، مشكل PAP، ولكن عندما أرسلنا دليلنا لجوليا روبينسون، أبانت، في الواقع ببديل من حجتي، أننا لم نكن في حاجة إلى PAP! وهكذا كان لنا دليل على استحالة حل معادلات دايافانتاين الأُسية، ونشرنا نحن الثلاثة ذلك في بداية الستينيات في «حوليات الرياضيات». ثم إنّ إكمال الحل (السلبي) لإشكال هيلبيرت العاشر كان مسألة شخص يأتي بمثال واحد لمعادلة دايافانتاين هذه، وفي غضون عشر سنوات، جاء يوري ماتياسيفيتش من روسيا بهذا المثال؛ مثال مرتبط عن كثب بأعداد فيبوناتشي، بالمناسبة، ظننا أنا ومارتن أنّ أعداد فيبوناتشي قد تتضمن حلاً، ولكن لم نستطع البرهنة على ذلك. أعطى ماتياسيفيتش مثالاً، وهكذا تملك عصابة الأربعة الآن دليلاً على حل سلبي لإشكال هيلبيرت العاشر.

بعد ذلك، وأنا لا أزال أركز على عملي في الرياضيات، التفت إلى نظرية الضبط. اهتم عملي، من بين أشياء أخرى، بما يسمى «البنية الدقيقة لمجموعات غودل القابلة للإنشاء».

سؤال: أعتقد أنّ أغلب الناس هم أقل دراية ربما بذلك الجانب من عملك. هل تمانع أن تصف ما كان يستلزم ذلك؟

بوتنام: حسناً، اقترح غودل حقيقة بدهية رفضها هو نفسه بعد ذلك على أسس فلسفية. لم تعجبه وقليل من منظري المجموعات أعجبتهم، مع أنها متسقة مع حقائق بدهية أخرى في نظرية المجموعات، إذن لا يمكنك رفضها. فهي تضع نوعاً من البنية على كون المجموعات، فهي تقول إنها كلها قابلة للإنشاء بمعنى غودل، سيعني ذلك إذن ضمناً بدهية الاختيار، وستعني ضمناً فرضية

الاستمرارية المشهورة لكانتور. ستغلق أساساً كل الأسئلة المفتوحة الرئيسة الموجودة حول كون المجموعات، هذا ما يجعلها مهمة جداً. بدأت حقلاً يسمى فحص البنية الدقيقة للكون الفرعي لمجموعات غودل القابلة للإنشاء، وهو حقل بحثي لا يزال نشيطاً. في الأساس، تبحث نظرية المجموعات المعاصرة عن بدائل لبدهية قابلية الإنشاء لغودل، ولكن المجموعات القابلة للإنشاء نفسها أدوات رئيسة.

سؤال: بعض الأبحاث النشطة في نظرية المجموعات والمنطق لها دوافع فلسفية، ذكرت أنّ غودل تخلى عن هذه المسلمة على أسس فلسفية. هل كانت هناك علاقة بين عملك عن المجموعات القابلة للإنشاء وتوجهاتك الفلسفية؟

بوتنام: ليس مباشرة، لا أعتقد، مع أني فكرت كثيراً في فلسفة نظرية المجموعات، وأنا واقعي حول نظرية المجموعات.

سؤال: يثير موضوع الواقعية سؤالاً آخر أود طرحه. قيل الكثير عن التغيير المستمر لموقفك تجاه قضايا فلسفية عديدة عبر السنين، وأريد أن أتطرق لذلك، ولكن أريد أن أسأل أولاً: هل هناك أي استنتاجات أو حجج أو أفكار تشبثت بها بقوة في مهنتك كلها؟

بوتنام: حسناً، أولاً أود القول إنّ هناك مواضيع معينة تميز عملي في مهنتي كلها. أظن يمكننا القول إنني كنت دائماً أسعى إلى طريقة أشتغل فيها على الفلسفة على نحو محترم علمياً ومكون علمياً في الواقع، تعلم أني أحاول أن أكون متطوراً وأعتمد على سلسلة واسعة من العلوم. لذا أظن أنّ الفلسفة يجب أن تكون محترمة علمياً ومكونة علمياً، ولكن في الوقت نفسه، لا أعتقد أنّ الفلسفة قابلة للاختزال في العلوم، ذلك النوع من الاختزال خاطئ حسبما أعتقد. مع أنّ هناك أرضية مشتركة بين الحجج الفلسفية والممارسة العلمية العملية، أحد أخطار الانبهار بالعلم هو أنه عليك أن تتجنب تماثل العلم بعدد من تعريفات العلم المحددة إيديولوجياً، وهذا ما كان مألوفاً في السنوات المائة الماضية أو أكثر. إذن أود القول، بطريقة مثالية، إنّ طريقة الاشتغال هذه على فلسفة مكونة علمياً، وهي لا تعتقد أنّ الفلسفة ستصبح علماً أو أنّ الفلسفة ستُختزل في مفاهيم إيديولوجية عديدة عن العلم، هي موضوع شائع في عملي كله.

وفيما يخص الاستنتاجات، وهي قليلة جداً، أود القول إنني واعٍ بقضيتين اثنتين غيرت فيهما حقاً رأيي: الأولى هي وظيفية آلة الحاسوب، أو وظيفية برمجة الحاسوب-دون شك غيرت رأيي في ذلك- والأخرى هي ما وسمته بالواقعية الداخلية، موقف اعتمدته حوالي أربعة عشر عاماً، ومنطق الكم إن أردت اعتبار ذلك. ولكن، مثلاً، أفكر في كل أوراقي ما عدا حوالي أربع أوراق أو خمس في

مجموعتي الأولى أتفق معها. أقصد طبعاً أنّ بعض الحجج كانت جيدة، بعض الحجج تمنيت لو أعطيتها، ولكن أساساً أظن أني أتفق مع كل ورقة بالضبط في الجزأين الأولين الصادرين من قبل جامعة كامبريدج، وإن كنت لا أتفق مع كل حجة. ولكن أي فيلسوف عاش المدة الطويلة التي عشتها واتفق مع كل حجة أعطاها؟

لأكون أكثر دقة، دعني أصف لك الأوراق التي وجدت فيها صوتي الفلسفي. جئت إلى برينستون في 1953، مثل الطالب هانز رايخينباخ بصفتي تجريبياً منطقياً. ولكنني أرى رايخينباخ تجريبياً منطقياً شاذاً لأنه كان علمياً واقعياً، وهذا خطأ فيما أعتقد، لأنه يمكن التوفيق بين الفلسفة الوضعية، أو نظرية المعنى القابلة للتحقق، والواقعية. وهذا شائع في كتابه «التجربة والتنبؤ»، وتهجم أيضاً على كون فكرة أنّ الكيانات النظرية في العلم مبنية، وكان هذا سمة مميزة لرأي كارناب. اعتقد رايخينباخ دائماً أنها ليست مبنية، بل هي كيانات مستنتجة. اعتقد أننا نقوم باستدلالات استقرائية لوجود الأشياء التي لا نراها.

سؤال: شيء تبنيته أيضاً من رايخينباخ؟

بوتنام: هذا صحيح. أظن أني أخذت من رايخينباخ فكرة أنه من المهم التساؤل عن ماهية تأثيرات نظريات العلوم الكبرى. كان صديقاً لأينشتاين، وطبعاً كان يعرف جيداً النسبية، وفي الواقع تعرفت على النسبية من خلال رايخينباخ. ولكنه سأل ما هي تأثيرات هذه النظريات الجديدة -ميكانيكا الكم، ولو أنه كان أقل نجاحاً هناك- ولكن أيضاً ما هي تأثيرات نظرية النسبية، العامة والخاصة، على الأسئلة الفلسفية الكلاسيكية حول طبيعة العلية وطبيعة الزمن؟ إذن أود القول إنه من المؤسف أنه تحالف مع كارناب. أعتقد أنّ كارناب أقنعه بالعدول عن بعض الأفكار الجيدة، وجعله كذلك يلائم ما كان يفعله في إطار يتعارض مع ذلك. ذلك الاهتمام احتفظت به بعيداً عن رايخينباخ، متسائلاً «ماذا على الفيزياء المعاصرة أن تقول لنا حول الواقع الملموس؟».

الآن الورقة الأولى التي وجدت فيها صوتي الخاص، الورقة التي لم أعد فيها رايخينباخ، كانت ورقة كتبتها حوالي عام 1958 (مع أنها نشرت بعد ذلك بسنوات عديدة)، «التحليلي والتركيبي». واليوم الذي التقيت فيه زوجتي، وكان 27 غشت 1960، ألقيت ورقة بعنوان «ما ليست عليه النظريات»، وبطريقة ما كانت الورقتان بيانين رسميين، في تلكما الورقتين معاً يمكنك رؤية الكثير من تفكيري الأخير. حتى بعض الأفكار في «معنى المعنى» يمكن رؤيتها في «التحليلي والتركيبي».

سؤال: لو كان عليّ أن أخمن لوضعت ورقة «ليست بالضرورة كذلك» في تلك المجموعة من الأوراق الأولى.

بوتنام: نعم، نعم، ولكن أغلب ورقة «ليست بالضرورة كذلك» هي في «التحليلي والتركيبي». طبعا، كتبت «ليست بالضرورة كذلك» بعد ذلك بسنوات عديدة.

سؤال: أود الرجوع إلى قضية الواقعية الآن، من الواضح أنه موضوع أساس في عملك، سواء دفاعاً عنها أو انتقاداً لها. وذكرت سابقاً أنّ واحداً من الأشياء التي تركتها كانت الواقعية الداخلية. هل يمكنك أن تعطينا تاريخاً موجزاً عما حدث مع الواقعية الداخلية، لماذا كنت متحمساً لها؟ ولماذا تخليت عنها؟

بوتنام: عندما بدأت بإلقاء خطاب رئاسي هنا في بوستون على القسم الشرقي للجمعية الفلسفية الأمريكية في 1976، انزلقت نحو شكل من النزعة التحقيقية. جزئياً كان ذلك تأثير مايكل بلاميت، الذي ألقى مؤخراً محاضرات ويليام جايمس هنا. حسناً، خطرت لي «حجة النموذج النظري»، وكان ذلك معضلة بالنسبة إلي. دفعتني حجة النموذج النظري إلى الجنون حوالي أربع سنوات قبل أن أستسلم لها. أمضيت حوالي أربع سنوات محاولاً رفضها، ولكنني لم أفعل. لم أنتبه إلى أنّ حجة النموذج النظري نفسها تعتمد بالفعل على فرضيات قابلة للنقاش. كانت حجة تفترض، إن صح القول، أنّ العالم الخارجي يؤثر- متاح لنا، وهو قيد على ما يمكننا قوله، فقط من خلال جمل الملاحظة. من داميت أخذت الفكرة التي تقول إنّه لا توجد مفردات الملاحظة المميزة. ولكنني بينت في النهاية ملاحظات مع شيء يحدث داخلياً. أظن أنّ واقعيتي الداخلية كانت مرتبطة عن كثب بمشكل الشك أساساً، انزلقت نحو الصورة الديكارتية: أنا هنا، محبوس داخل دماغي، لدي هذه المعلومات، والشيء الوحيد الذي يمكن أن يقيد ما أقوله هو هذه المعلومات إضافة إلى ما أسميته «القيود النظرية» مثل البساطة والكياسة، وهكذا. ما إن تقبل تلك الصورة، أظن من ثم أنّ السؤال كيف يمكن لتأويل وحيد، علاقة تطابق وحيدة بين المصطلحات وأي شيء خارجي، أن يُضبط، يصبح معقداً جداً؟ وبما أنني حاولت دحض ذلك لأربع سنوات بالطريقة الخطأ، عوضاً عن مساءلة نفسي ما إذا لم تكن صورة الدماغ تلك وضعية بشكل ميئوس منه، قررت «إن لم تستطع هزمهم التحق بهم». [يضحك]

أغلب نقاد حجة النموذج النظري إلى يومنا هذا لا يتكلمون حقاً عن ضرورة امتلاك صورة بديلة، ما عدا ماكدوال طبعاً، الذي تأثرت به كثيراً بعد ذلك. لكن مع 1990، قررت إلى حد كبير أنّ تلك الصورة كانت خاطئة. استعملت في كتبي وأوراقي الأخيرة عن «الواقعية الداخلية» مصطلح «الواقعية الداخلية»، ولكن تحدثت أساساً عن النسبية المفاهيمية. قالت كتبي وأوراقي القليل القليل عن نزعة التحقق.

كان هناك مؤتمر حول فلسفتي، مباشرة بعد أن ألقيت محاضرات جيفورد [صدرت بعنوان «تجديد الفلسفة»]، سُمي مؤتمر جيفورد في سانت أندروز في نونبر 1990، وفي بعض من أجوبتي، خاصة جوابي سايمون بلاكبورن، قلت إنّ نزعة التحقق كانت خطأ، وواصلت شرحي لماذا كانت خطأ في الأشياء التي أصدرت خلال السنوات الأربع الموالية. كانت هناك قضية «المواضيع الفلسفية» حول هيلاري بوتنام في 1992 التي شرحت في إحدى أوراقها لماذا كانت خطأ. مع الأسف من الصعب العثور على تلك القضية، اكتشفت أنه في كل المكتبات تقريباً في العالم، تلك القضية سُرقت! كل مرة أزور جامعة أقول «حسناً، عليك قراءة تلك القضية»، ويقول الطلبة: «حسناً، تلك القضية سُرقت من مكتبتنا». [يضحك]

سؤال: قد يكون ذلك إطراء.

بوتنام: إطراء نوعاً ما، ولكني أتمنى أنّ اللصوص اكتفوا بالنسخ [يضحك]. ولكن بعد ذلك في محاضرات ديووي [جُمعت في «الحبل الثلاثي: الدماغ والجسد والعالم»] شرحت لماذا كانت الواقعية الداخلية خطأ، وسميت موقفي الجديد «واقعية المنطق السليم»، ولكني اكتشفت أنّ هذا الاسم هو اختبار رورشاك. كان من الخطأ استعماله لأنّ كل من يراه يأتي بفهم مختلف لما عنيته بـ«واقعية المنطق السليم». ظننت أنها كانت واضحة جداً، ولكنني لن أستعمل ذلك المصطلح مرة أخرى. الآن أقول فقط أنا واقعي في الميتافيزيقا.

سؤال: في محاضرات ديووي، انتقدت نزعتي التحقق والتمثيل عموماً، وأعتقد أنّ هذا النقد مدفوع بقضايا الواقعية هذه.

بوتنام: لا، لم يكن كذلك. اتفقنا أنا وجيري فودور- كان تلميذي- بطرق عديدة أكثر مما قد يبدو، ولو أنه استخلص نتائج مختلفة. مثلاً تخلى عن مفهوم المحتوى الضيق الآن في أحدث كتبه. رفض مفهوم المحتوى الضيق لأسباب معقولة، مع أنه رمى الرضيع وماء الحمام مع قرارنا رفض مفهوم المعنى المقصود تماماً، وتحدث فقط عن الإحالة، وهي نتيجة لم أستخلصها. ولكنني أود القول إنّ السبب، [تلك الانتقادات] لم تكن لها علاقة بقضايا الواقعية، حسناً، كانت مراجعة جيري لـ«الحبل الثلاثي» مراجعة غريبة، لأنه وصف الكتاب على أنه هجوم على التمثيل العقلي! أعني، الق نظرة فقط على الكتاب، عندما يفكر شخص إنجليزي، نعم، قد تكون هناك تمثيلات عقلية مرتبطة بالكلمات التي يستعملها، ولكن السؤال هو هل توجد تمثيلات عقلية فطرية مستقلة عن اللغة؟ ذلك طبق من السمك مختلف. لم يكن ذلك موضوع «الحبل الثلاثي»، الذي كان هو الإدراك، الذي لم يقل عنه جيري الكثير.

أعتقد الآن أنّ القضية الحقيقية هي: لنعد إلى «معنى المعنى». في «معنى المعنى»، اقترحت مفهوم المحتوى الضيق، وكتبت «حالات سيكولوجية بالمعنى الضيق». اقترحت هناك أنّ المحتوى

الضيق قد يكون مفيداً لعلم النفس، وفي الواقع لا أعتقد أنه مفيد لعلم النفس، وأحاول أن أصرح بذلك في محاضراتي برويس. ولكن جيري، لوقت طويل، ظن أنّ علم النفس هو حول المحتويات الضيقة. هو الآن يفكر كما أفكر أنّ علم النفس ليس فعلاً حول ذلك، لا يمكنك وضع علم النفس في ذلك السرير المتجانس بعنف. لو قال عالم نفس، أكل الفأر الجبن وضغط على القضيب، فهو يتحدث عن رؤية الجبن والضغط على القضبان، التي هي ليست بداخل دماغ الفأر [يضحك].أن تطلب أنه يجب على علماء النفس عدم الحديث عن الجبن والقضيب فهذا طلب غريب إلى حد ما. كانت القضية حول المحتوى الضيق، والنقطة الأساسية حول المحتوى الضيق هي أنه يتجرد من الإحالة، إلى حد أنّ قضية الواقعية لا تنشأ فيما يتعلق بالمحتويات الضيقة.

الآن، فيما يخص انتقادي للنماذج الحسابية للمحتوى الضيق، أظن أنّ المشكل مع المحتوى الضيق (هذا هو النقاش الذي وضحته في حوالي ست صفحات في «الحبل الثلاثي») هو الآتي: نملك حقاً شرطاً كافياً واحداً فقط للقول إنّ شيئاً هو المحتوى الضيق لمنطوق ما، وواحد لم يتحقق قط في العالم الواقعي. أعني لو أنّ شخصاً في حالة عقلية مثل شخص يفكر فكرة بالمحتوى الواسع نفسه كـ«القط فوق الحصيرة»، إذن ذلك الشخص له فكرة عن المحتوى الضيق نفسه كـ«القط فوق الحصيرة». ولكن المشكل هو أنّ «أ و ب ينطقان جملاً بالمحتوى الضيق نفسه عندما يكونان في الحالة العقلية نفسها» ليست معيار الهوية المفيد جداً. ولو قلت «حسناً، يكفي أنه أو أنها في حالة عقلية مثل حالة قد يكون شخص آخر فيها عندما يفكر فكرة لها المحتوى الواسع نفسه كـ«القط فوق الحصيرة»، يصبح مفهوم المحتوى الضيق إذن طفيلياً على مفهوم المحتوى الواسع، أي على مفهوم المعنى العادي، لأنّ المحتوى الواسع هو مجرد إعادة بناء عقلاني لمفهوم المعنى العادي. لا أعتقد أنّ لدينا مفهوماً مستقلاً عن المحتوى الضيق. لو تستطيع تحديد المحتويات الضيقة ببرامج الحاسوب، يمكنك من ثم القول، «حسناً، هناك معيار حسابي لتشابه المحتوى الضيق.» ولكنْ كلانا أنا وجيري وصلنا إلى الاستنتاج بأنه لا يوجد معيار حسابي للقول «ما المعنى» بأي معنى من المعاني: المحتوى الواسع، المحتوى الضيق، أو الإحالة.

سؤال: أفهم أنّ الحجج على ذلك هي في «التمثيل والواقع»؟

بوتنام: والآن، يقبل جيري أيضاً فكرة أنّ الحالات العقلية، الحالات القصدية، والحالات الحمالة للمعنى، ليست مرنة إنشائياً فحسب ولكن مرنة حسابياً أيضاً.

لا أريد القول إنّ تشابه المعنى يمكن تقليصه إلى مفهوم التأويل الجيد (لأنني لا أعتقد أنّ أحدهما يسبق الآخر)، ولكن أعتقد أنّ تشابه المعنى والتأويل المنطقي هما مفهومان متشابكان.

ولإضفاء الطابع الرسمي على مفهوم الحصول على المحتوى نفسه في أي من هذه المعاني، سيكون عليك أن تستطيع إضفاء الطابع الرسمي على مفهوم التأويل الجيد، وبينما لا أستطيع البرهنة على أنّ ذلك مستحيل، ليس هناك أي سبب للتفكير بأنه ممكن.

سألت يوماً نعوم [تشومسكي]: «هل تعتقد أنّ هناك معياراً حسابياً لزمن فعل الدماغ بحسب كفاءته في التفكير العلمي؟» هناك من المفترض كفاءة علمية مثل كفاءتنا اللغوية، ويظن أنّ كل ذلك فطري بطريقة مختلفة وفي مكان مختلف عن عضونا اللغوي، وقال، «نعم». ولكن من المؤكد أنّ على المرء أن يكون قادراً على أن يبرهن لو أنّ قدرتنا العقلية الكاملة-المنطق الاستقرائي، والمنطق الاستنباطي والرياضيات- قابل لأن يضفي عليه الطابع الرسمي، إذن قد لا نعرف البرنامج [يضحك]. أظن أنه من السهل رسم حجة على أنّ الأمر كذلك. ولكن قد يبين شخص أنّ هناك شيئاً مختلفاً حول التأويل، وأنّ التأويل هو بالفعل قابل لأن يُضفى عليه الطابع الرسمي، ولكن كل ما أريد قوله هو أنه ليس لدينا حتى خطاطة لكيفية إمكاننا إضفاء الطابع الرسمي عليه، وليس هناك أي سبب أولي للتفكير بأن عليه أن يكون قابلاً لإضفاء الطابع الرسمي عليه. يقترح مثال نظرية غودل أنّ الأشياء غير ذلك. في الواقع، لدي ورقة صدرت للتو بعنوان، «نظرية غودل والطبيعة البشرية» تناقش بأنها أكثر من مجرد اقتراح.

سؤال: أظن أنّ الناس الذين يعملون في العلوم المعرفية وعلم النفس عموماً يجدون الادعاءات مثل ذلك صعبة نوعاً ما أن تُفهم. أظن أنهم سيشكون في ضرورة وجود نوع من الوصف الجيد لكيفية انخراطنا في التفكير والتأويل. إذن ماذا يعني لهذه الأشياء أن لا تكون قابلة لأن يُضفى عليها الطابع الرسمي؟

بوتنام: حسناً، خذ حالة ما إذا كان المفهوم الحدسي للدليل، ليس الدليل في نظام رسمي خاص، ولكن المفهوم الحدسي لدليل رياضي صحيح، قابلاً لأن يُضفى عليه الطابع الرسمي. هناك معنى لا يكون فيه قابلاً لأن يُضفى عليه الطابع الرسمي، بمعنى أنه لو كان هناك حل حسابي يولد كل الدلائل الرياضية الصحيحة فقط، لن نستطيع البرهنة على أنها كانت صحيحة [يضحك]. وأعتقد أنّ الشيء نفسه ينطبق على المنطق الاستقرائي. لو تستطيع إضفاء الطابع الرسمي على درجة من التأكيد، كما رجا كارناب، لو كان هناك برنامج يعين ‹‹مقبول›› أو درجة من التأكيد أكبر من 0.5 لكل تلك الفرضيات، ولتلك الفرضيات فقط، التي من المعقول قبولها، فالفرضية من ثم أنّ ذلك البرنامج، أو أي برنامج خاص، يقوم بذلك لن يكون هو نفسه الذي نثبت. قد يحدث أنّ هذه هي المفاجأة الكبرى لنظريات غودل، أنّ بعضاً من قدراتنا هي بحيث نستطيع جزئياً إضفاء الطابع الرسمي عليها، ولكن فيما يخص أي إضفاء لطابع رسمي جزئي، نحن قادرون على البرهنة أنه جزئي فقط.

مع ذلك، أنا أتفق أنني كنت قاسياً على علماء المعرفة في بعض كتاباتي. في ‹‹العلوم المعرفية أو الخيال العلمي›› اقترحت أنّ كل علماء المعرفة هم أساساً مهووسون بالحاسوب، أنهم كلهم منخرطون في كتابة البرامج وفي محاولة إعادة إنتاج قدراتنا العقلية كلها بكتابة البرامج، وأعتقد الآن أنني أخطأت. هناك الكثير من العلوم المعرفية ليست فعلاً اختزالية.

سؤال: إذن أي اتجاه تود أن تأخذه رؤية برنامج العلوم المعرفية؟

بوتنام: حسناً، ‹‹دع آلاف الزهور تتفتح››. أظن أنّ هناك الكثير من العلوم المعرفية الجيدة. أعمال أموس تفيرسكي، والناس الذين تبعوه، مثل مايا بار هيليل، هي أيضاً علوم معرفية. هذه محاولة لوصف ما يمكن تسميته أخطاء مفيدة في التفكير، بما في ذلك أخطاء من الأفضل ارتكابها، لأنه ليس هناك دائماً وقت في العالم الواقعي لاستعمال أفضل عملية حسابية. أجد ذلك الحقل كله آسراً. هناك أيضاً نوع الشيء الذي تتحدث عنه روث ميليكان ـ الذي مرة أخرى قسوت عليه في ‹‹تجديد الفلسفة››- فكرة «الوظائف البيولوجية العادية» التي هي جانب من الوظيفة المعرفية والعلوم المعرفية التي تتواصل مع نظرية التطور. عموماً، أظن أنّ حالاتنا العقلية هي حالات وظيفية ـ حالات وظيفية ليست بمعنى برامج الحاسوب- ولكنها حالات لها وظائف. سأسميها حالات وظيفية بأيدٍ طويلة [يضحك]. أساساً ذاك ما يقوله الاتجاه الظاهري: معرفة معنى كلمة ما يعني امتلاك قدرة بأيدٍ طويلة، قدرة تتمدد ويمكن فقط وصفها بوصف البيئة العادية أيضاً التي تتوجه إليها وما ترد عليه في تلك البيئة.

سؤال: إذن، لذلك الحد، يمكن للتطور تفسير التمثيل، عنوان أحد فصول «تجديد الفلسفة».

بوتنام: حسناً، لنقل إنّ التطور هو بالتأكيد جزء من التفسير ولكن من الواضح أنه ثقافي.

سؤال: أود الرجوع إلى الواقعية اللحظة. ناقشت لماذا فشلت الواقعية الداخلية، ولكن أود أن أسألك عن آرائك الحالية في الواقعية. كيف يبدو ذلك الرأي؟

بوتنام: سأقول إنني، بمعنى من المعاني الميتافيزيقية، واقعي في ميتافيزيقيتي، مع أنني لست ميتافيزيقياً واقعياً بالمعنى الضيق المفرط أو الدقيق المفرط الذي هاجمته في فترة الواقعية الداخلية. في فترة الواقعية الداخلية، أثقلت الواقعي الميتافيزيقي بضرورة رفض التعددية المفاهيمية والنسبية المفاهيمية، وطبعاً لو فعلتَ ذلك، لن تحتاج من ثم للتحقق. ما دمت تتعرف على النسبية المفاهيمية والتعددية المفاهيمية باعتبارها ظواهر واقعية، فأنت إذن تهزم مسبقاً الواقعية الميتافيزقية. ولكن في تلك الفترة كنت أهرب نزعة التحقق تحت المظلة، ولكن ما كنت سأفعل ذلك الآن.

سأقول نعم، أنا واقعي في ميتافيزيقيتي، سأقول أيضاً أنا واقعي علمي. الواقعية العلمية هي جزء من واقعيتي، ولكنني لم أفكر فيها قط باعتبارها مثل الواقعية الميتافيزيقية. أظن أنّ الواقعية العلمية شيء آمنت به خلال فترة الواقعية الداخلية، وقبل ذلك وبعده، لأنّ الواقعية العلمية تتعامل مع قضية ما إذا كانت النظريات العلمية مجرد أجهزة الحوسبة أو أجهزة التنبؤ، وتقول «لا، فهي أوصاف للواقع.» ويمكنك أن تكون واقعياً ميتافيزيقياً وترفض الواقعية العلمية، باس فان فراسن هو مثالي. ومن ناحية أخرى، يمكنك أن تكون واقعياً علمياً وترفض الواقعية الميتافيزيقية، كما فعلت في فترة الواقعية الداخلية. أعتقد أنّ ‹›نقاش لا معجزات‹› [في ‹›المعنى والعلوم الأخلاقية‹›] صحيح، بمعنى، أصدق النقاش الذي يقول إنّ الفلسفة الوضعية والذرائعية تجعل من نجاح العلم معجزة، ولا يمكن أن يكون هذا صحيحاً. وبالنسبة إلي لا يزال ذلك حجر الزاوية.

سؤال: قلت في محاضرة حديثة في جامعة بوستون لا يجب أن تكون الواقعية العلمية واقعية الكينونة، كيف تبدو هذه الواقعية العلمية؟

بوتنام: حسناً، تذكر «أطروحة الفلسفة المنطقية» لوتغنشتاين، قال إنّ العالم يتكون من الحقائق وليس من الأشياء. أظن هناك حقائق، بشكل أوسع ظروف مستقلة عن الدماغ، ولكن أظن أنّ اللغة الخاصة التي نستعملها، ليس فقط اللغة الطبيعية التي نستعملها (مع أنّ ذلك عامل كبير) ولكن أيضاً اللغة العلمية التي نصنعها، توفر لنا أحياناً كثيرة أوصافاً للظروف نفسها، وأحياناً كثيرة لا تتوفر تلك الأوصاف على الأنطولوجيا أو الأيديولوجيا نفسها بمفهوم كواين. استعملت مثالاً [في تلك المحاضرة] من ميكانيكا الكم، حالات حيث ما يعتبره الفيزيائيون ظروفاً متشابهة يمكن وصفها من حيث الفرميون والبوزون. هذا مثال مذهل جداً، يدعى الثنائية في فيزياء الكم، وهناك أمثلة عديدة للثنائية في الواقع، إنّ الثنائية من أكبر المواضيع في نظرية الأوتار. هذه ظاهرة أسميها التكافؤ المفاهيمي. إذن أساساً سأقول هنا إنّ الثنائية تبدو متناسقة أكثر مع واقعية وتغنشتاين في «أطروحة الفلسفة المنطقية» من واقعية كواين، ليس الواقعية حول الكينونات ولكن الواقعية حول الظروف.

سؤال: إذن ليس هناك أي توتر بين التعددية والنسبية المفاهيمية من جهة وبين الواقعية العلمية من جهة أخرى؟

بوتنام: نعم، ذاك ما أظنه.

سؤال: مرة أخرى أعتقد أنّ ذلك الرأي رهن بنجاح العلم.

بوتنام: نجاح العلم، نعم. الواقع أنّ حالات النسبية المفاهيمية هذه هي حالات لا يمكن فيها في الحقيقة ترجمة النظريات. هذه ليست ترجمات قد يعتبرها اللساني صحيحة، ولكن لماذا على الفيزيائي أن يهتم؟ [يضحك]

سؤال: إذن لدينا تناغم بين التعددية المفاهيمية والواقعية العلمية، وفي نقاشاتك حول الحديث بموضوعية والمعرفة الموضوعية، تكلمت عن ‹‹قابلية الجزم المبرر››. هل يمكنك وصف ماذا يعني بالنسبة للجزم أن يكون مبرراً؟

بوتنام: حسناً، بالنسبة للجزم أن يكون مبرراً هو أن يكون معقولاً لنقبله. وطبعاً، تيم سكالون، الذي أفترض أنك قمت بتغطيته في المجلة أو ستقوم بذلك (أنا أحيل إلى محاضرات لوك التي ألقاها مؤخراً)، يدافع عما يسميه ‹‹أصولية الأسباب››، ويعني بذلك فكرة أنّ المعقولية لا يمكن اختزالها في شيء آخر، ولكن مع ذلك لا يجب أن نستنتج أنّ الأمر كله نسبي ثقافياً، أو مثل الراحل ريتشارد رورتي، ما يريد أقرانك الثقافيون أن يؤمنوا به، وهلم جراً. وأنا أصولي الأسباب بمعنى سكالون، عندما تلين في معالجتك لمفهوم المعقولية، إذن قد تخليت طبعاً بشكل أوتوماتيكي عن الواقعية العلمية، وفي رأيي قد تخليت عن كل شكل من أشكال المعقولية، ولا يبدو هذا معقولاً بالنسبة إلي [يضحك].

سؤال: ولكن بالتأكيد طريقة التخلي عن مفهوم المعقولية هنا لا يُفترض أن تكون، مثلاً، ظاهراتية، بمعنى، شيء معقول إذا كان بالضبط يبدو معقولاً. هل يمكنك وصف ما المعقولية بهذا المعنى؟ لا يمكنك وضعها في إطار رسمي بالتأكيد.

بوتنام: ليس فقط أنه لا يمكنك وضعها في إطار رسمي، ولكن لدينا معايير للمعقولية وانعدامها، وأظن أنّ العالم نفسه يرغمنا على مراجعة تلك المعايير من حين لآخر. ذلك واحد من الأسباب يجعلها تُفشل إضفاء الصفة الرسمية عليها. وحتى أحد كبار الوضعيين، كونط، الذي أعطانا اسم ‹‹الفلسفة الوضعية››، قال ليس هناك شيء يدعى المنهج العلمي. كل علم له منهجه الخاص. بالتأكيد لم يقصد غياب شيء مشترك، كل العلوم تدين شيئاً لبايكن. تدرك كلها فكرة طرح الأسئلة على الطبيعة، وتشترك كلها في رفض بايكن لفكرة أنّ العلم يمكن القيام به بداهة. عوضنا فكرة سؤال ما قاله أرسطو بسؤال ما تقوله الطبيعة وطرح الأسئلة عليها.

طبعاً، أدخل هابرماس فكرة أخلاقيات الخطاب، ولكن أظن بإمكانك أن تجد كل مبادئ هابرماس عن أخلاقيات الخطاب في ديووي. درست يوماً في حلقة دراسية مع شايلا بنحبيب وتحولت الحلقة من نوع ديووي مقابل هابرماس. كانت تدافع عن تفوق هابرماس على ديووي، وسحبت أشياء كتبها ديووي في الثلاثينيات، أشياء تتضمن بوضوح كل مبدأ من مبادئ أخلاقيات الخطاب التي ذكرها هابرماس [يضحك]. تعلم أنّ المبادئ مثل الناس لهم حق المعارضة وطرح الأسئلة وحرية التفكير وحرية البحث وأخذ المعارضة بجدية، إلى آخره. هذه هي الأشياء التي أظن أنّ هابرماس كان يقصدها بـ«كونك علمياً»، وهكذا أي حقل جدي من المعرفة يجب أن يهدف إلى العلمية بمعناها العام.

ولكن بالمعنى الأضيق، أظن أنك تتعلم معنى أن تتصرف علمياً إن كنت ستكون بيولوجياً في الجزئيات في عامين بمدرسة التخرج. وما يتعلمه منظر الأوتار وما يتعلمه بيولوجي الجزئيات ليس هو الشيء نفسه. وفي الواقع، إن صدقت بيتر جاليسن، ما يتعلمه الفيزيائي التجريبي والفيزيائي النظري ليس هو الشيء نفسه، لذلك عليهم استعمال ما يسميه «اللغة المبسطة المحلية» و«الكريبولية» للتواصل مع بعضهم بعضاً. قال وتغنشتاين قولته الشهيرة «الرياضيات متعددة الألوان»، ولكن الأصح هو أنّ العلم، ككل، متعدد الألوان.

هناك شيء آخر يحافظ على إخلاصنا بجانب أخلاقيات الخطاب. طبعاً أخلاقيات الخطاب جزء من الموضوعية، وفي رأي رورتي كانت هي كلها الموضوعية. يرى رورتي كل ما هنالك بالنسبة لمفهوم الموضوعية، على الأقل في ثقافتنا الغربية، التي أحبها رورتي، هي مبادئ أخلاقيات الخطاب هذه. ومن المفارقة أنه كان من العشاق الكبار لهابرماس. فكر رورتي «نعم أستطيع فقط الحديث عن الخطاب، ليس علي الحديث عن العالم.»

ولكن ليس الأمر مجرد منهجية، كما تعلم، منهجية دعنا نقول التجريبية المتطورة التي أظن كانت تصحيح نيوتن لبايكن (هذا موضوع آخر)، ولكن أظن أنّ نيوتن رأى أنّ بايكن قد وضع وزناً كبيراً على الملاحظة المباشرة، وأنّ ما يمكنك القيام به هو الجمع بين مفهوم الاستقراء-استعمل نيوتن بالفعل كلمة استقراء- والتحليل الرياضي. وكان نيوتن أول من رأى أنه من الممكن وجود تجريبية متطورة رياضياً. لو عرف ديووي الرياضيات بما يكفي لفهم حقاً «مبادئ» نيوتن، وليس فقط الإعجاب بها، أتساءل ما إذا كان تاريخ الذرائعية سيكون مختلفاً [يضحك]. إذن، أظن أنّ هناك شيئاً يمكننا قوله حول منهجية الموضوعية، وقد قيل.

ولكن علينا أيضاً أن نقول إنّ المنهجية العلمية نفسها هي شيء يفرض علينا العالم تصحيحها أحياناً. أظن أنه في حالة الميكانيكا الكمية، تخرق الميكانيكا الكمية-أرجو أن لا تفعل ذلك دائماً- تخرق كثيراً مما كان الناس يفكرون فيه في القرن التاسع عشر وكان لهم سبب وجيه للتفكير فيما تتطلبه النظرية العلمية. ما كان مطلوباً من النظرية العلمية هو أن تكون قادراً على فهمها. وطبعاً، فسؤال كيف يمكنك فهم الميكانيكا الكمية سؤال قابل للنقاش إلى هذه اللحظة. لذا كان علينا توسيع مفهومنا لما هو مسموح به في الفيزياء النظرية، وتلك طريقة من طرق كون المرء حساساً لمتطلبات الطبيعة نفسها.

سؤال: لمواصلة الحديث عن ذلك قليلاً، في كثير من كتاباتك، تتكلم عن مبادئ الصدقة، مبادئ الاقتصاد، أو حالات مثل أن تختار بين نسبية أينشتاين أو نظرية الجاذبية البديلة لواتهيد، أو في

هذه الحالة أن تختار الحفاظ على إحالة المصطلحات نفسها مثل «السرعة» عبر النظريات. أهذا ما تعنيه بـ»معايير العقلانية التأسيسية»؟

بوتنام: هي تأسيسية مؤقتاً، قد ترغمنا الطبيعة على الرجوع وإعادة التفكير. أنا لا أومن بأي بداهة مطلقة، ولكن هذه مبادئ البداهة المؤقتة للإجراء العلمي.

سؤال: ذكرت هابرماس ويبدو، على الأقل، أنه مع تطور مهنتك أصبحت مهتماً أكثر بالمفكرين الأوروبيين مثل دريدا وفوكو وهابرماس وغيرهم. هل يمكنك وصف ظهور هذا الاهتمام وما أخذته من هؤلاء المفكرين؟

بوتنام: عندما أسمع ذلك السؤال لأول مرة، أفكر: «كان سيكون ذلك صحيحاً في 1990»، ولكن لم يكن صحيحاً منذ ذلك الحين. انخفض اهتمامي نوعاً ما بالمفكرين الفرنسيين، مع استثناء واحد كبير، ولكنه ليس ما بعد حداثي ولا هو تفكيكي - بيير هادو- الذي توفي منذ أسبوعين. في الواقع، تراسلنا بالضبط قبل وفاته. سيظهر مجلد ‹‹فلسفة هيلاري بوتنام›› في مكتبة الفلاسفة الأحياء ولهادو ورقة في ذلك، وقد أرسلت له للتو موافقتي على ورقته وتبادلنا الرسائل الإلكترونية حول ذلك، بالضبط قبل وفاته. ولكن بيير هادو ليس تفكيكياً، في الواقع كان هو الفيلسوف الفرنسي الأول الذي كتب عن وتغنشتاين.

حقيقة، خفت اهتمامي بديريدا كثيراً بعد 1990. كتبت فصلاً نقدياً عنه في ‹‹مراجعة الفلسفة››، وأظن بالتأكيد أنّ بعض أفكاره مهمة. مثلاً، سؤال ما إذا كانت استعارات الفيلسوف متناسبة حقاً مع ما يبدو أنه المعنى الحرفي لأطروحاته فكرة جيدة جداً. مثال خاص: قد يتساءل المرء في حالة كواين، عندما يقول إنّ ‹‹الإحالة تطفو››، عندما يستعمل استعارة طفو الإحالة، ويقول إنّ هذا لا بأس به ما دامت المراكب تبقى مجتمعة، حسناً، في تلك الاستعارة، قد يشير أحد المتأثرين بديريدا إلى أنّ هذا يبدو وكأن الماء له علاقة بواقع صوري [يضحك]. الاستعارة غير متلائمة تماماً مع فلسفة كواين. أظن عموماً أنّ النظر عن كثب في الأدوات التي يستعملها الفيلسوف والتساؤل عن مدى تلاؤمها، مع ما يبدو المعنى الحرفي للأطروحات التي يدافع عنها، فكرة جيدة.

مع ذلك، هناك الكثير من اللغة الرسمية غير المفهومة. أعني فكرة أننا اكتشفنا في فرنسا أنه ليس هناك شيء يدعى الحقيقة أو العالم الواقعي -هذه هي الطريقة التي عبرت بها الشعب الإنجليزية والفرنسية عن حماسها لديريدا، وكأننا اكتشفنا أنه ليس هناك شيء مثل الموضوعية- عبث. حتى ديريدا تجنب القول إنّه ليس هناك شيء يسمى الحقيقة، ولكنه اقترح أحيانا أنه لو كنا جسورين كفاية، سنذهب إلى ذلك الحد، ولكن لسبب غريب لا نستطيع. إذن لا أجد الكثير أستطيع استعماله في ديريدا.

يبالغ فوكو أحياناً أيضاً، في رأيي، ولكن إين هاكين وطالب لي سابق -أرنولد دافيدسن بشيكاغو- أخذا شيئاً مهماً من فوكو، أعني فكرة أنه ليس هناك تناقض بين الفلسفة التحليلية، أي تحليل المفاهيم، والتحليل التاريخي. أن تهتم بتحليل المفاهيم لا يعني أنك ملتزم بنوع من الأفلاطونية تعامل فيها المفاهيم وكأنها أشياء لا تاريخ لها.

على الخصوص، فوكو وهاكين وأرنولد دافيدسن على حق أنّ المفاهيم في العلوم الإنسانية التي كانت تصف الناس قد تغير في الواقع سلوكهم. فكر في الطريقة التي خلف بها مفهوم الشذوذ الجنسي مفهوم القرون الوسطى للانحراف، وهو مثال استعمله أرنولد دافيدسن: لم يكن هناك أي «مشكل طبي» للشذوذ الجنسي بالنسبة لشعوب القرون الوسطى، كان «الانحراف» إذن مجرد خطيئة. وبعد ذلك فجأة عندما أصبح المفهوم صنفاً طبياً، حاول الناس أولاً تفسير الشذوذ الجنسي باعتباره تشوهاً تناسلياً (!)، ولكن تبين أنهم لم يتمكنوا من إيجاد تشوه تناسلي، فحاولوا البحث عن تشوه في الدماغ. وخلف التحليل النفسي ذلك، مع فكرة أنّ الشذوذ الجنسي «عرض عصابي»، وبعد ذلك (ولحسن الحظ) أدركنا أنّ فرضية وجود شيء خاطئ في الشذوذ الجنسي هو ما يجب تحديه. إذن في هذه المجالات، القيام بتحليل يعتمد فوكو، مع ربما مسؤولية أكبر نحو حقائق لم تُتح لفوكو، والقيام بتحليل مفاهيمي لا يتناسبان، ويسلطان الضوء على بعضهما بعضاً.

سؤال: شيء بدأ يظهر فيما بعد في كتاباتك وهو الاهتمام بالأخلاق. أيمكنك وصف العلاقة بين عملك الآخر وفلسفتك الأخلاقية؟

بوتنام: حاولت في كتابي الأخير ‹‹أخلاق دون أنطولوجيا›› أن أبرهن أنه إذا تراجعت يمكنك أن ترى أنّ عدداً من الألغاز المطروحة عن كيفية موضوعية الأخلاق لها الشكل نفسه للألغاز المطروحة حول كيفية موضوعية الرياضيات. وعندما ترى عملياً النقاشات نفسها تطبق على محتويات مختلفة مثل الأخلاق والرياضيات يصبح السؤال مثل: «ما هي الصورة التي يمسكها هؤلاء الفلاسفة؟» فكرة جيدة. وهنا أظن أنّ الأمر بأنّ الموضوعية تتطلب الأشياء تبدو مثل صورة، فهي تقريباً مبنية في طبيعة كلمة «موضوعية». قد تظن أنه من الضرورة وجود خصائص أخلاقية غريبة للتعبير عن كلام أخلاقي صحيح، أو من الضروري وجود أشياء غريبة لجعل الرياضيات صحيحة ـ قال كواين مرة إنّ الأعداد أشياء غير ملموسة-. أظن أنّ الأحكام الأخلاقية هي أحكام عن ما تتطلبه الاهتمامات البشرية الأصلية، وأنّ الأخلاق لها تاريخ. مشكلتي مع الأخلاق النشوئية هي أنها تخلط تفسير الإيثار بتفسير الأخلاق، وهذا غريب لأنّ «الأخلاق» كلمة يونانية، و«الإيثار» مفهوم لا يظهر في «أخلاق» لأرسطو إطلاقاً. ليس هناك فضيلة عامة للإيثار، وبالتأكيد ليس الإيثار بمفهوم احترام حاجيات الآخر بغض النظر عن الطبقة أو القدرة الاجتماعية. شيء مثل البيولوجيا

الاجتماعية يستطيع بالتأكيد تسليط بعض الضوء المهم عن كيفية قدرتنا على أن نكون أخلاقيين، ولكن مرة أخرى، ليس ذلك فقط ما في الأخلاق.

تاريخياً، أظن أنّ لدينا نظامين متنافسين كبيرين، واحد أسميّه «أخلاق الفحولة». وكانت الفاشية بطرق عديدة إحياء فكرياً واعياً لأخلاق الفحولة، من خلال قراءة خاطئة لنتشيه، الذي لن ألومه على ذلك، ولكنّ المفكرين الفاشيين أقاموا أساساً نظاماً أخلاقياً يعتمد أهمية الفحولة والشجاعة والجرأة، إلى غير ذلك. ربما يمكنك إعطاء تفسير نشوئي لجاذبيتنا نحو أخلاق الفحولة، كما يمكنك إعطاء تفسير نشوئي لأخلاقنا الحنونة، ولكن تلك التفسيرات السببية لن تساعدك على الحسم بينهما.

سؤال: قلت إنه ليس من المفروض أن توجد أشياء أخلاقية للحديث عن الموضوعية والأخلاق، وأظن أنّ ما يجعل أخلاقنا موضوعية هو ما تحدثنا عنه من قبل، الجزم المبرر وقبول ما هو عقلاني.

بوتنام: قبول ما هو عقلاني باعتبار اهتمامات معينة. وأظن أنّ تلك الاهتمامات، بما في ذلك الاهتمام بالازدهار البشري، الاهتمام السكالوني وتبادل الأسباب والاهتمام بالجودة، تؤيد عموماً بعضها بعضاً. هناك حالات طبعاً تتصارع فيها، والسبب في كونها أصبحت جزءاً من رزمة أخلاقية واحدة سبب تاريخي نوعاً ما. وأصبح الاهتمام بالجودة اهتماماً قوياً عندما أصبحت لدينا ديمقراطيات دستورية. ليس مصادفة أن أصبحت الجودة موضوعاً مسيطراً في زمن كانط، هذا هو الزمن بالضبط الذي كانت فيه الديمقراطية الدستورية (أو على الأقل الملكية الدستورية) في البرنامج التاريخي. ولكن لا أظن أنّ تلك الحقيقة تستلزم النسبية الثقافية، لأنّ للعلم أيضاً تاريخاً ثقافياً، ولكنّ ذلك لا يقلل من موضوعيتها. أنا لست نفعياً، ولكن أغلب الناس سعداء لأنهم لا يعيشون في ديكتاتورية، والنفعية وسيلة سريعة وقذرة، سريعة جداً وقذرة جداً، للجواب على السؤال: «ماذا يجعل طريقة ما للعيش أفضل من الأخرى؟»

سؤال: قلت إنّ قبول ما هو عقلاني مشروط باهتمامات معينة، ولكني أفترض أنك لا تريد القول إنّ أحدها سيتفوق على الاهتمامات الأخرى، فهي متعددة على مستوى ما، أو شيء من هذا القبيل.

بوتنام: هي متشابكة جداً. من السهل جداً تأليف كتاب باستنباط اهتمام n-1 من عدد لا محدود [يضحك]. وطبعاً تم لعب تلك اللعبة وسيتم لعبها باستمرار. أفضل أن أرى كل واحد منها بتاريخ مختلف نوعاً ما، ولكن بما أنها تؤيد بعضها بعضاً، وخاصة في ظروف الديمقراطية والتعليم العمومي الشامل، اعتبرت عملياً رزمة واحدة. ولكن - وهذه فكرة تعتمد هابرماس- من المهم

أنه عندما حرم الناس من بعضها، كان عليهم أن يأتوا بادعاءات تجريبية خاطئة لتأييد نفيهم لها. إذن ليس الأمر اعتباطياً فقط. من ثمّ، مثلاً، تمّ تبرير عدم مساواة المرأة بادعاءات عبثية، كادعاء أرسطو بأنّ النساء ليس لهن عقل، شكل العقل الفكري الأعلى. بالمثل، تمّ تبرير الاضطهاد العنصري بادعاءات خاطئة.

سؤال: هذا ما يحدث عندما تتناغم، ولكن عندما تتعارض، هل لديك حكمة واقعية لكيفية حل هذه الأنواع من النزاعات؟

بوتنام: حاول أن تكون ذكياً [يضحك]. لا، ليس هناك أي قرار خوارزمي. ذلك ما قاله كانط، ليس هناك قاعدة لا تعطي نتائج سيئة إن وُحدت بحماقة عالمية. الشيء الوحيد الذي ليس له قاعدة هو الحكم الجيد. هنا يُستعمل مصطلح نسوي جميل: ‹‹فطنة الأم››.

سؤال: أكره أن أسألك سؤالاً عاماً بشكل مفرط، قد يكون الأمر غير عادل، ولكن أظن أنّ الناس سيقدرون سماع جواب من فيلسوف مميز. أين تتوجه الفلسفة في القرن الحالي؟ وأين تظن يجب أن تتجه؟

بوتنام: واحد من المواضيع في عملي هو فكرة فلسفة تحترم العلم وتأخذه بجدية وليس لها صورة وضعية أو أيديولوجية عن ماهية العلم، ولا تفكر أنّ الفلسفة يمكن اختزالها في العلم. من الواضح هذا هو التوجه الذي أظن على الفلسفة اتخاذه، وأنا متفائل أنّ هناك على الأرجح مزيداً من الناس يفكرون على هذا النحو الآن مما كان عليه الأمر عندما بدأتُ الفلسفة. والموضوع الآخر الرئيس هو أنّ الموضوعية والحقيقة والجزم المبرر ليست مقيدة بالعلم، وأحكام القيمة ووصف الحقائق متشابكة، إن استعملت مصطلحاً تعلمته من جزن ماكدوول، وموضوعية العلم مرتبطة بموضوعية القيم وتفترضها مسبقاً.

سؤال: هل يمكنك الحديث أكثر عن هذا التمييز بين الرأي العلمي ومفهوم العلم المبرر أيديولوجياً باعتباره معارضاً للعلم نفسه؟ أعتقد أنك تفكر في تعبير برنارد ويليامز، «المفهوم المطلق عن العالم».

بوتنام: حسناً، أتذكر أيضاً الوضعيين. كنت بالضبط أعيد قراءة المجلد الأول لـ«دراسات مينيسوتا في فلسفة العلم». هناك مقالة طويلة في البداية لهوربرت فايغل، يقول فيها إنّ الفلسفة الوضعية للعلم أصبحت أكثر واقعية، ولكن علينا التأكيد على الخط الحاد الفاصل بين التحليلي والتركيبي، وعلينا القول إنّ معنى المصطلح هو قواعد استعماله، وهكذا. كان هناك إحساس قوي بين الوضعيين بأنهم قالوا لنا بالضبط ما هو العلم، زوّجوا رومانسية برتراند راسل بالمنطق الرياضي والتجريبية الكلاسيكية. ذلك، بالمعنى العام، مفهوم عن العلم تقوده الإيديولوجيا.

كان برنارد ويليامز فيزيائياً لا يعرف الفيزياء. أحببته وكان فيلسوفاً متألقاً، ولكن إعجابه بالنزعة الفيزيائية كان في تناسب عكسي مع معرفته الحقيقية بالعلوم الفيزيائية.

سؤال: ولكن يبدو بالتأكيد أنه لم يعد أحد وضعياً بذلك المعنى.

بوتنام: أفترض يمكن أن تجد واحداً منهم في مكان ما [يضحك].

سؤال: إذن، أتظن أنّ مفهوم العلم الذي يقود الإيديولوجيا قد انسحب؟ أو أتظن أنه أخذ شكلاً جديداً؟

بوتنام: حسناً، قد يظهر من جديد، قد يظهر من جديد بالتأكيد. من السابق لأوانه دائماً القول إنّ خطأ في الفلسفة قد تم هزمه إلى الأبد. إن أراد أحد أن يحاول ويبين أنه من الممكن مواصلة البرنامج فعليه محاولة ذلك. نتعلم من فشلنا في الفلسفة. الآن أود القول إنّ أحد الأخطار هو الاختزالية، التي تعمي الناس أحياناً كثيرة عن اعتبار بدائل أكثر تطوراً. خذ علم النفس التطوري مثلاً، لا أظن أنه غير شرعي، وأظن أنّ هناك الكثير نتعلمه منه، خاصة عندما يستطيع عالم النفس التطوري، كما يحدث في أفضل الحالات، اقتراح نتائج نظريته التي يمكن اختبارها الآن. تلك هي الحالات المثيرة. وفي أسوأ الحالات، يصبح مجرد قصص. ومرة أخرى فالمشكل مع «الذكاء الاصطناعي» هو أنه كان هناك كثير من الزيادة في المبيعات. هناك بالغنا بشكل كبير في الادعاءات حول ما تم تحقيقه وما سيتم تحقيقه في السنوات الخمس أو العشر القادمة.

سؤال: فيم تفكر عندما تقول: «بدائل متطورة للاختزالية»؟

بوتنام: عموماً، يمكن للمرء أن يدرس كيف تؤثر أ في ب، أو كيف تعتمد أ على ب، دون التفكير بأن ذلك هو القصة كلها.

سؤال: إذن أساساً تقصد التلاعب بالمتطلبات الصارمة للاختزالية الكلاسيكية، قوانين الجسر، التغاير القانوني، وما إلى ذلك؟

بوتنام: هذا صحيح.

سؤال: صورة ظهرت من هذا الرأي عن الاختزالية، وفي الواقع الحوار السابق، هي الشك في نظريات المعنى ونظريات الذكاء، لكل الأسباب التي ناقشناها. عبر عن ذلك جيري فودر في مجلة، إذ اعتبر أنك تنفي أنّ المعنى نوع طبيعي. هل ذلك وصف عادل لآرائك؟

بوتنام: لا، لا أعتقد أنني قلت ذلك يوماً. أظنّ أن المعنى قد يكون، بمعنى ما، نوعاً طبيعياً بالطريقة

التي تكون فيها الأنواع البيولوجية طبيعية ولكن ليست لها حدود دقيقة. هذا ما علمنا أورنست ماير جميعاً: نعم، الأصناف أنواع طبيعية، ولكن الأمر أحياناً اعتباطي عندما تقول هذا صنف واحد وهذا صنف ثان. لو كانت المعاني أصنافاً طبيعية، فهي تشبه كثيراً الأنواع البيولوجية، مثلاً، مما تشبه الأنواع الكيميائية: فهي أصناف طبيعية تاريخية. الآن كتب صديقي القديم نعوم تشومسكي -نحن أصدقاء منذ الكليّة- أنه ليس هناك ما يسمى اللغات، مثلاً، لأنه هناك فقط معايير للهجات الفردية وليس للغات. وأود القول، بالتأكيد، إنّ الأمر اعتباطي عندما تضع حدوداً دقيقة للغة الفرنسية، مثلاً. هناك لهجات عديدة في اللغة الهولندية، نعم، لا يوجد خيط دقيق هناك، ولكنها في الحقيقة النزعة العلمية بالمعنى السيء أن نقول إننا نستطيع فقط دراسة ما يمكن تحويله إلى الرياضيات، سنبحث فقط عن الحلول الحسابية لوصف ما يقع في الدماغ عندما يستعمل لهجات فردية معينة. في الواقع، إنّ نعوم رفض الحديث عن الإحالة لأنها مفهوم غير علمي بشكل ميئوس منه، إذن انس ذلك. حسنا، لا، لن يسمح لنا العالم! [يضحك] مهم بالنسبة لنا ما يحيل إليه الناس عندما يستعملون مصطلحاً. إذن أود أن أقول لا يعني هذا عدم وجود أصناف طبيعية هنا، ولكن على التفسيرات أن تبحث عن مستواها الخاص. معايير التفسير في علم ما لا يمكن نقلها فقط ببساطة إلى علم مختلف.

أعتقد هناك الكثير يمكن القيام به في دراسة المعنى. تحيزي الخاص هو أنني لا أزال أظن أنّ الدلالات المعجمية مهملة مع الأسف. هناك استثناءات جيدة جداً، غالباً على الساحل الغربي. هناك شيء ما حول الساحل الغربي، ربما لأنه قريب جداً من معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا [يضحك]، إنهم لا يتحدثون كثيراً عن معاني الكلمات. ولكني أظن أنه من المهم جداً دراسة معاني الكلمات.

سؤال: ذلك تقسيم مهم بينك، مثلاً، وبين علم دلالات دافيدسن. لماذا مثل هذا الاهتمام بالدلالات المعجمية؟

بوتنام: حسناً، تلك هي الطريقة التي تتعلم بها اللغة، بداية تتعلم استعمال الكلمات.

سؤال: كتبت عن الفلسفة اليهودية مؤخراً. ماذا تأخذ منها؟ وما هو الاهتمام؟

بوتنام: أعتقد بالنسبة إلي، بصفتي متديناً ومتبنياً المذهب الطبيعي، تعني اليهودية شكلاً من الأشكال الروحانية، ولكن ليست بالضرورة نظرية حول الأشياء اللامادية الخارقة للطبيعة. وتهمني الروحانية لأنني أظن أنني أعيش شكلاً من الروحانية توفرها لي التقاليد اليهودية، ولا أظن أنّ الروحانية ستختفي. أظن أنّ ريتشارد دوكينز له هذا التقسيم التبسيطي للعالم إلى الأصوليين الذين يؤمنون بالحقيقة المحلية لأسطورتهم المحلية، والناس الأذكياء مثله الذين هم من أشكال العلميين الصارمين [يضحك]. وفي الآونة الأخيرة، بدأ يعترف أنّ هناك أشكالاً لآثار ليبرالية، ولكن

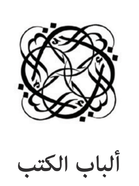
يبدو أنّ ذلك كان استدراكاً متأخراً. ليست تلك بالضبط هي طريقة الحياة البشرية. أظن أنّ الدين قد يجعلك تقوم بأشياء مروعة. كان دوكينز محقاً في ذلك، مع أني لست متأكداً إطلاقاً، مثلاً، إنّ حرب الثلاثين سنة كانت حقاً حرباً بين الدول الكاثوليكية والدول البروتيستانتية، كيف حدث أنّ الدول الكاثوليكية كانت ضد حرب الثلاثين سنة، وكيف حدث أنّ الجنرال الكاثوليكي الرئيس كان بروتيستانتياً من السويد؟ ربما يمكنك أن تجعل القضية أقوى بالحديث عن حرب إمبريالية، وكان عليك أن تقول لشعبك المحلي شيئاً عنها، إذن تستدعي الكنيسة، تماماً كما نستدعي الديمقراطية بالاحتيال نفسه. ولكن الدين أدى إلى التعصب وشرور أخرى أحياناً دون شك.

عاطفتي نحو الفلسفة اليهودية مطابقة، أفترض مع إحساسي العام أننا لا نستطيع جعل كل شيء علمياً، إنّ الفلسفة مرتبطة عن كثب بالعلوم، ولكنّ للفلسفة أيضاً جانبها الإنساني. وأحسست لمدة -كما أحس كانط- أنّ محرري أحد مجلداتي بهارفرد أشاروا إليه، أنّ الفلسفة في حاجة إلى مفهوم إنساني لما تقوم به، ومفهوم علمي لما تقوم به. كان الحال دائماً أنّ ما يدوم في الفلسفة ينبع من الجانب العلمي للفلسفة والجانب الإنساني والأخلاقي للفلسفة.

فيما يخص جانب الفلسفة الذي هو أكثر من مجرد علم، لا أظن أنه سيجد أو يرجو أن يجد أجوبة نهائية لأسئلة قديمة، أو حتى البقاء راضياً بتلك الأسئلة كما تم التعبير عنها في الماضي، ولكن أظن أنّ هناك أسئلة معينة في الفلسفة القديمة وفلسفة القرون الوسطى وفلسفة الحقبة الحداثية الأولى يمكننا التعرف عليها بكونها متواصلة مع الأسئلة التي نطرحها اليوم،مثلاً، لماذا هناك اختلاف بين الصواب والخطأ؟ كيف يحدث أنّ هناك شيئاً يسمى الحقيقة الرياضية؟ هذه أسئلة معينة لن تغيب. مع أنّ صياغتها اللفظية قد تختفي، شيء يشبهها يظهر دائماً في مكانها.



ألباب الكتب



قراءة في كتاب «المنعرج الهرمينوطيقي للفنومينولوجيا»
Le tournant herméneutique de la" "phénoménologie

الكتاب: «المنعرج الهرمينوطيقي للفنومينولوجيا»

"Le tournant herméneutique de la phénoménologie"

المؤلف: جان غرا ندان*

ترجمة: عمر مهيبل**

الناشر: منشورات الاختلاف الجزائر وبيروت، دار العلوم ناشرون، ط1، 2007

قراءة ومراجعة: العيد معروفي***

تقديم:

أومن تمامًا بأنه لا توجد حقائق، بل تأويلات فقط، لكن ما هي أسس التأويل الصادق؟ إنها قراءة القراءة، هي من تستشرف النصوص وتحرك سكونيتها، وبما أننا نعيش فسيفساء الإبداع والتأويل معًا في جغرافيتنا مع المؤول والمفكر عمر مهيبل، الذي غرس فينا لعبة الانفتاح على النصوص

*المؤلف جان غراندان: فيلسوف فرنسي معاصر، متخصص في الهرمينوطيقا، وهو من الهرمينوطيقيين الأوائل الذين تجشموا صعوبة الانفتاح على تفكيكية جاك دريدا (Jaque Derrida) لجهة المغاير المنهجية والفلسفية الأساسية، القائمة بين الهرمينوطيقا والتفكيك. مع وجوب الانتباه إلى نقطة التقاطع الأولانية بينهما، وهي تلك اللغة الميتافيزيقية المبطنة التي تضمر أكثر مما تبين بالنسبة للتأويلية، واللغة الصارمة المنضبطة بالنسبة للتفكيك. وبين هذين الأنموذجين تكمن أهمية المحاولة التي قام بها هيدغر. فكتاب غرا ندان هذا، يعد لوحة فسيفسائية متناسقة الألوان رائعة الإخراج قد وظف فيها طاقة تعبيرية، لإدراكه المسبق بصعوبة الموضوع وتشبعاته داخل الفلسفة الواحدة، وهي الفلسفة الألمانية من جهة، والتمايزات والتماسات القائمة بينها وبين الفلسفة الفرنسية من جهة ثانية.

**المترجم عمر مهيبل: هو مفكر وكاتب جزائري أكاديمي في جامعة الجزائر 2، منشغل بالتأويلية والأنطولوجية والتفكيكية والبنيوية، ولد في مدينة جيجل شرق الجزائر سنة 1957، نال شهادة ليسانس بالجزائر من جامعة بوزريعة، ثم نال شهادة الماجستير من جامعة دمشق، حول البنيوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، ثم نال الدكتوراه من جامعة الجزائر حول إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وله عدة مؤلفات وترجمات لأهم النصوص الفلسفية المعاصرة.

***باحث من الجزائر.

لزحزحة حجابها، فاندفعنا في هاته الدراسة المقروئية، لرصد صفائح الانعطاف، كما وصفها جان غرا ندان (tournant herméneutique) في كتابه هذا. فكان تساؤلنا الأول:

ماذا يقصد غراندان بالمنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا؟ وما هي خصوصيته وطبيعته؟ وقبل أن نسبر غور هذه المسألة استوقفتنا فرش فهرس المضمون الظاهر،كما فصله المؤلف من ديباجة وخمسة فصول هي:

الفصل الأول: إسهام هوسرل الصامت في الهرمينوطيقا.

الفصل الثاني: الهرمينوطيقيا في مؤلف الكينونة والزمان.

الفصل الثالث: الانتقال من هرمينوطيقا هيدغر إلى هرمينوطيقا غادامير.

الفصل الرابع: المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا هيدغر،غادامير وريكور.

الفصل الخامس: ماهية التفكيك عند دريدا.

الخاتمة: الفينومينولوجيا المشطوبة.

بدأ المترجم في ديباجة هذا الكتاب بالحفر عن مفهومية التأويل، ثم اختزلها في ثلاث مشكلات أساسية[1]:

1. من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا.
2. من الأنطولوجيا إلى الهرمينوطيقيا.
3. من الهرمينوطيقا إلى التفكيك.

1. من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا:

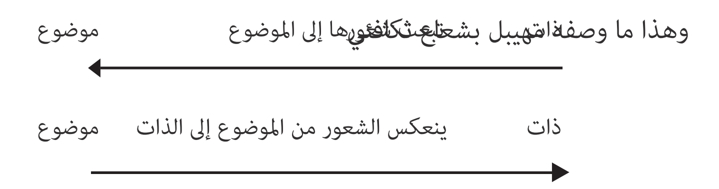
أوردت مناورة هوسرل داخل هذا الحيز الضيق عبقرية منهجية وفكرية، بحسب عمر مهيبل، كونها لم تقف عند حدود الوصف الخاص بظواهر الأشياء، بل راحت تسارع بحثها في ماهية الأشياء ذاتها[2]؛ فالطموح الأول الفينومينولوجيي هو أن يتعلم النظر، لا لشيء سوى النظر، حسب عبارة هوسرل، شريطة ألّا يصدر أحكاماً، بل يكتفي بالمشاهدة والملاحظة فقط، حتى يتسنى له فيما بعد الإحاطة بماهية الأشياء ذاتها، إذ لا نرى العالم، بل نرى معانيه فقط، ومن هنا تكون مهامنا الوصف فقط. ثم تخطت هاته العملية الممنهجة طريقها إلى طريق القصدية (intentionnalité)، التي يتحول فيها الشعور من عالم التصوير لشيء إلى عوالم الإحساس بالشيء ذاته[3].

1-جان غرا ندان، المنعرج الهرمونطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الجزائر، منشورات الاختلاف الجزائر وبيروت، دار العلوم ناشرون، ص10، ط1، 2007.

2-المرجع السابق، ص10.

3-المرجع نفسه، ص11.

وهذا ما وصفه مهيبل بشعاع تكافئي



يعرفه مهيبل بالقول: «بأنه شعاع ينبعث من الذات إلى الموضوع، ثم يعود من الموضوع إلى الذات».

** دور الشعاع التكافئي بحسب مهيبل

- الذات لا قيمة لها إلا عندما تلقي شعاعها أمام الموضوع، لأن الذات لا تستبطن ذاتها، بل عليها أن ترمي بقصدها بمنحى العالم، والعالم الذي لا ينعكس عن الذات لا قيمة له.
- القصدية مفهوم متعدد الأبعاد والدلالات، فهي ليست شعوراً قصدياً لحالة، وليست موضوع المعبر عن وحدة قصدية معينة، بل إنه ينبغي النظر إليها بما هي عملية تكاملية تبادلية، إما الانطلاق من الذات نحو الموضوع إلى الغاية، أو الانطلاق من الغاية إلى الذات نحو الموضوع (Toute conscience est conscience de quelque chose)[4]
-ومن هنا، فإن الشعور عند هوسرل، هو الشعور بشيء ما، كونه ينعكس في الذات، فليس هناك شعور فارغ.

لكن كيف نأنس بهذا الشعور؟ لقد أجاب هوسرل عن هذا بحسب المفكر مهيبل عندما قال: «القصدية هي وصف خالص لمجال مغاير هو مجال الواقع المعايش للماهيات التي تتمثل الشيء[5]. ومن هنا، فالعودة إلى أصل الشيء، لا تقف عند الظواهر، بل تستلزم منا فهم ماهياتها أيضًا، وحتى نفهم ماهيتها، لا بد أن ننظر إلى الظواهر بوصفها شواهد، لأن العلم والوعي لا يمنحان للإنسان دون جهد، وليسا متقابلين.

تعقيبات على فينومينولوجيا هوسرل:

- يرى غرا ندان أن كلّ الفلسفات تعود إلى الأشياء ذاتها، فهي منهجية صورانية ووصفية.
- وفي رأي أندري دوميرا، فإن أنطولوجية هيدغر هي من ساهمت في إخراج الفينومينولوجيي من طابع

4-المرجع نفسه، ص11.

5-نقله المفكر مهيبل من كتاب هوسرل أفكار حول الفينومينولوجيا.

صوراني، إلى إدراجها في عالم المعاني والدلالات، ومن ثمة محاولة اختراق كينونة الكائن، وهي اللغة.

2. من الأنطولوجيا إلى الهرمينوطيقيا:

يرى مهيبل أن هيدغر وفق، إلى حد بعيد، في نحت مصطلحات خاصة به في فلسفته الأنطولوجية، وقد أسبغ عليها طابع التعقيد، ومفاد هذا الأخير هو أن فينومينولوجية هوسرل ضرورية لفهم إشكالية الوجود في مستوى أفقي فقط، لكن معرفة الظاهر، بحسب هيدغر، يستلزم العودة إلى الكينونة، وحتى تُستنطق الكينونة لابد من فهم الكائن ذاته، وكي نفهم الكائن لابد لنا أن نفهم لغته، لكن اللغة صارت تؤشكل على ذواتنا، ومن المفروض أن تكون هي مسكن الوجود، فوقعت هي الأخرى موقع اغتراب، ومن هنا لجأ هيدغر، بحسب المترجم، إلى لغة الباطنية الميتافيزيقية، فهي لغة رهبانية تخفي أكثر مما تجيب، وتتساءل أكثر مما تخبر، وعودة هيدغر إلى لغة الشاعر الألماني هودلرين، يعود لكونها تحتل مرتبة أعلى من مرتبة الكائن[6]. إذ يصفها مهيبل بأنها لغة هلامية غامضة جدًا، تستوجب لتعدد معانيها آلية التأويل، وهذا ما حفز غادامير إلى التوجه إلى المبحث الهرمينوطيقي لاستنطاق ما لم يصرح به الكائن، وللبحث عن ما وراء تلك اللغة، لأنه، بحسب غادامير، فالكائن الذي يمكننا فهمه هو اللغة.

3. من الهرمينوطيقا إلى التفكيك:

فتح هيدغر المجال لتلميذه غادامير لسبر أغوار المعاني والدلالات، لاستنطاق ما هو خفي وراء الكائن؛ أي اللغة، فغاية غادامير ليست فهم ما يقوله الكائن، وإنما ما يهمه هو حقيقة الشيء نفسه. فهي تأويلية وتفكيكية في الوقت نفسه، وهذه الإضافة التي أضافها غراندان هي محاولة للدفاع عن أحادية اللغة عند دريدا التي بحثت في تلك اللغة التي لم تكتب بعد «ليس لغة الأنا، وليس لغة الآخر أيضًا»، وهذا ما دفع بغراندان إلى إدراج فلسفة دريدا إلى عالمية التأويل المعاصرة[7].

الفصل الأول: إسهام هوسرل الصامت في الهيرمينوطيقا

لقد أنكر هوسرل مهمة الهيرمينوطيقي في الحقل الفلسفي الفينومينولوجي، بل الأكثر من ذلك قيامه بالتهجم على مفهومية الفكر الهيرمونطيقي، وذلك لغرض بسيط مفاده أن كل فكر تأويلي ما هو إلا نتاج مادة خام تاريخانية، وما يعزز مصداقية هذا الادعاء والرفض هو ذلك الحوار الجدلي الذي جمعه بدلتاي سنة 1911، كما أننا لا ننفي ذلك النزوع الجدلي المرير بينه وبين تأويلية هيدجر، فهوسرل يرفض الإفصاح عن دور التأويلات القابعة حول الظواهر رفضًا تامًا[8]، بل محور اهتمامه

6-المرجع السابق، ص13.

7-المرجع السابق، ص13.

8-المرجع نفسه، ص43.

ينحو نحو وعي الظواهر ذاتها. وقد نبه الفيلسوف بول ريكور في كتابه «من النص إلى الفعل» إلى وجوب الانتباه إلى بعض المصطلحات التي يوظفها هوسرل من مثل (Auslegung ,Detung) التي تعني مصطلحية التأويل بامتياز. لكن حجة هوسرل في عودته إلى هاته المصطلحات الهرمينوطيقية، كونها تمثل الأداة الأولانية والصفحة الأولى الضرورية لكل عمل فينومينولوجي ناجح، غايتها في ذلك تزويد الفينومينولوجي بمفاتيح الفرز لجل التغيرات الطارئة على ظواهر الأشياء بدءًا بالخطوة الأولى (pohieé) ووصولاً إلى ماهيتها بشكل موضوعي. وعليه فكلما اجتهد الفينومينولوجي في مضاعفة التأويلات القصدية توصل إلى معادلة فاصلة تزوده بمنهج يعرفه على ماهية الظاهرة في صيغة الحصر الفردية، ومن ثم معرفة الطريق الأمثل لفهم الشيء ذاته في صيغ الجمع الشمولي.

جدير بنا أن نفصح أن هوسرل لم يكن مولعاً بنشر الكتب من أجل النشر، بل العكس تمامًا، فما كان يركز عليه باستمرار هو البحث، وهذه الدعوة الصريحة ساهمت في تحفيز تلاميذه الشباب، ولاسيما هيدغر الذي أبدع حينما جعل هوسرل يستدرك أهم الفوارق والتناقضات التي أفرزتها بحوثه الفينومينولوجية، وعلى رأسها تلك الظواهر التي تنبأ هيدغر بضبابيتها، وغموضها، فلا تتضح بالوصف وحده، بل تستند إلى مرجعية التأويل والتفسير معاً.

إن المعادلة الهوسرلية المقننة «الدراسة الوصفية للظواهر كما تبدو لنا، وأنها تعني العودة إلى الأشياء ذاتها»، قد فتحت مجال التساؤل والانفتاح لدى طلابه هيدغر وغادامير وريكور، إلى اعتبار فينومينولوجية هوسرل، تصلح لأن تكون الأنموذج الأول للفهم الظاهر. أو بعبارة هيفرنان المد الهيرمينوطيقي والصعود الهوسرلي للكلمات باتجاه الأشياء ذاتها، هي من صنع الفيلسوف هيدغر، كونه أول من أجبر هوسرل على العودة إلى الأشياء ذاتها. ومن هنا عدت تطبيقات هيدغر تطبيقاً هرمينوطيقياً للإيعاز الهوسرلي، لأن غثاثة هوسرل تكمن في توجيه العقل إلى الاحتماء من أي نسق ميتافيزيقي، وأن نكتفي بما يقدمه لنا الحدس، وننصرف عن الاختزال الفينومينولوجيي (réduction) الذي بفضله نتخلص من كل ما لا يظهر بشكل معطى في الحدس. غير أن مصطلح (la réduction)؛ أي الاختزال، يشوبه لبس في فضائه المضموني، والسبب في ذلك يرجع إلى عودة الفينومينولوجيي ذاته إلى إعادة فهرسة نظرته الجديدة إلى العالم[9]، لكن مفهومية الرد (la réfutation)، تسكنه عوالم الاستبطان والسرية، ولكون الفينومينولوجيي يعي جيدًا أنه قبل أن يتغلغل في عالم الأشياء الجوهرانية مجبور على إعادة النظر في رؤية جديدة للعالم.

9-المرجع السابق، ص57.

يوحي هذا التشكل بوجود هوة بين القول البرانى والقول الجواني الذي نحاول استنطاقه، هذه الهوة هي مكمن الهيرمينوطيقا، ومعنى هذا أن القصدية لا تكتمل معطياتها النهائية دون فهم التوتر المنبلج من الذات باتجاه المعنى. هذا التوتر الموجود بين المعنى المقصود والمعنى في حد ذاته هو من يتمم الوحدة التراتبية بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا وحدةً شاملة. ومن هنا اعتبر غراندان أن من أكبر الاستحقاقات الهرمينوطيقية التي تحسب لهوسرل هو عدمية اختزاله للمعنى داخل الاتجاه القصدي للموضوع، لأن دور الموضوع عنده يكمن في اشتراكه في تشكيل المعنى الذي يولد معه. وبهذا، فإن فينومينولوجيا هوسرل، لا تبحث في الشعور القصدي بمعزل عن ما هو حدسي، لأن كل حدس له هدف ومعنى، ومن هنا فالحدس عند هوسرل هو جانب هرمينوطيقي بلا منازع. ووفقًا لهذا القدر، فإن الفينومينولوجيا، وهي ظاهرة فارغة من أي معنى، منغلقة على ذاتها. وبهذا يكون هذا التوجيه الفينومينولوجي نحو القصدية قد ولج الهرمينوطيقا من بابها الواسع، بل منح فرص للهرمينوطيقا للإكثار من التساؤلات حول الافتراضات العالقة والمتجذرة داخل الفينومينولوجيا ذاتها، مما حفز هيدغر في اعتبار أن هرمينوطيقا الحدوث* تعتبر الدازين، باعتباره مشروعاً مقذوفاً قابلاً للتشريح عمليًا وحقيقة داخل سياق التاريخي.

الفصل الثاني: الهيرمينوطيقا في مؤلف الكينونة والزمان

إن البحث عن معاني الهرمنيوطيقا داخل التراتبية الرهبانية عند هيدغر، تنبجس وفق معادلة تراتبية تكاملية معًا يتداخل فيها الكائن والكينونة والظاهرة معًا، إذ تكون الفلسفة مبحثًا أنطولوجيًا فينومينولوجيًا شاملاً. وبوابة الانطلاق البحثي تبدأ من هيرمونطيقا الدازين باعتبارها المشرح الأول للغز الوجود. لكن السؤال المركزي الذي يطرح نفسه منذ الوهلة الأولى هو:
كيف تشكل الهرمينوطيقا نقطة الانطلاق الأنطولوجي الفينومينولوجيي الشاملة في الكينونة والزمن؟

إن كتابات هيدغر الشاب التي لخصها في مشروعه الفلسفي «هرمينوطيقا الحدوث» تبين بشكل كبير تعزيز مهمة الهرمونطيقا وأحقيتها في تمثيل كل ما هو فينومينولوجي وأنطولوجي إذا فهمت فهمًا أصيلاً، إذ يعزز مهيبل صحة هذا التوصيف بقوله: «إن الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، ودون هرمينوطيقا، تؤخذ بما هي القاعدة الأساسية للفلسفة ستظلان مجرد أضغاث أحلام»[10] وصعوبة

---

*هرمينوطيقا (الحدوث): facticité هي من المصطلحات التي نحتها هيدغر في مشروعه الهرمينوطيقي، وقد تجشم مهيبل إلى ترجمتها إلى اللسان العربي بالحدوثية، والحدوث تبعًا لما يقارب الضرورة التأويلية والأنطولوجية، بعيداً عن المعنى المصطلحي الذي قد يعني الاصطناع، والمصطنع، والتصنع. المرجع نفسه، ص 70.

10-المرجع السابق، ص 82.

هذا التوصيف والتعقيد تكمن في أن موضوع الأنطولوجي والفينومينولوجي يرتبط بالكائن ذاته، وهذا ما يستدعي المؤول الهرمونطيقي بالدرجة الأولى. ومن هنا وصفها غراندان بمسكن الوجود، التي تسأل وتسائل الوجود في خيطه المحجوب عن التجلي الفلسفي، ومن هنا يبدأ الانبجاس (entspringt) الخاص بالوجود، أو حيث يفترض أن ينبجس.

إنها جملة مثقلة تحمل تمويهًا، إذ تجعل من هرمينوطيقي الدازين منطلقًا لها، وهذا ما دفع المفكر مهيبل إلى استخلاصها في ثلاث أوليات خاصة بمسألة الكائن:

- أولية وجودية في البداية: وهي أسبقية الدازين وعلاقته بمشاكل كينونته.
- أولية أنطولوجية: لكون أن كل معرفة علمية بالموجود، يقتضي بها الامتثال والاستناد إلى الفهم المسبق للكائن داخل الفضاء الوجودي.
- أولوية أنطوأنطولوجية (ontique-ontologique): يعني أنه إذا كان الكائن المصدر الأول للفهم المرتبط بكينونته سيبذل جهوده في فهم وتلبية شروط إمكان كل الأنطولوجيات الأخرى.

إن هرمينوطيقا الدازين عند هيدغر هي فلسفة قوامها التهديم لأجل التأسيس؛ أي تفكك كل أشكال الأصنام السرمدية التي أعاقت الذات في بلوغ الأشياء التي كانت تطمح إليها، كالإيديولوجيات الأتيقية والسياسية... إلخ، ومحاولة إخراجه من هاته الشاكلة الظلامية، إلى مرحلة جديدة تعرف بدازين (Dasein) ملموس أصيل أولاني منفتح على ذاته، عكس القيد الذي كان يعيق تطوره وسعادته، ويحجب حقيقته. ومن خلال هذا التحول الحربائي الذي مس الدازين الجديد، ستبحث الفلسفة عن موقعة لها ضمن هذا التحول، بل دور الفلسفة يكمن في توسيع بحثها لفهم هرميونطيقا الدازين، كونها شرط إمكان الأول لقيام إتيقا معينة. ومن هنا فلهرمينوطيقا بحسب هيدغر هي ممارسة للأنوار (Aufklärung) مهامها تنوير الكائن وكسر كل أشكال الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية.

الفصل الثالث: الانتقال من هرمينوطيقا هيدغر إلى هرمينوطيقا غادامير

يعد غادامير أكبر الفلاسفة الألمان في القرن العشرين والوريث الأكثر أهمية لفلسفة هايدغر، وقد اهتمت فلسفته بالهرمينوطيقا أو نظرية التأويل، وإذا كان هايدغر قد طبق الهرمينطيقا على الوجود، بمعنى إذا كان السؤال الذي شغله هو: كيف نفهم الوجود؟ فإن غادامير قد طبق الهرمينوطيقا على النصوص الموروثة والتقاليد الثقافية، شأنه في ذلك شأن الهرمينوطيقا الكلاسيكية

التي اشتغلت على النصوص الفلسفية والدينية القديمة، فالسؤال الذي ألحّ غادامير في طرحه، هو كيف نفهم، وهل بإمكاننا أن نفهم أصلاً، النصوص القديمة والأجنبية وتقاليدنا الثقافية؟ وما هو موقفنا من هذه التقاليد؟ وما هي الشروط التي تتحكم بهذا الموقف؟[11]. فهل يعنى ذلك أن غادامير تبنى المنهج الهيدغري في مبحث الهيرمينوطيقا، بجميع حذافيره، علمًا بأن هرمينوطيقا الدازين عند هيدغر تمثل شاكلة التعقيد، خاصة ذلك النزوح الحربائي الذي ميز رؤية هيدغر في مؤلف الهرمينوطيقا، تتجاوز بعض المفاهيم المتعلقة بـــهيدغر، وقد حددها المفكر مهيبل في ثلاثة تمفصلات أساسية، هي:

- هرمينوطيقا الحدوث الأولي، (هرمينوطيقا 1923)
- هرمينوطيقا الدازين في الكينونة والزمان
- هرمينوطيقا المرحلة المتأخرة, وتتعلق بتاريخ الميتافيزيقا أساسًا.

* أما المشروع الأول، فنلخصه تحت شعار «من أجل هرمينوطيقا للحدوث» لكن من الغريب أن هرمونيطقا الدازين عند هيدغر استثنت الرجوع إلى ما هو هرمونطيقي في مرحلتها المتأخرة، ما تعلق منها بقراءة هيدغر لينتشة على وجه الخصوص، بل راح يسند مهام جديدة لهرمينوطيقا، يكمن في البحث عن الحدوث الخاص بكل ذات، وهو الدازين القابع في بواطن كل منّا، يعني هذا محاولة لمساءلة الذات أو البين ذاتية، المعنية بشكل دائم ومستمر «لأن الحدوث في النهاية يعيش وسيعيش داخل عنصر الاهتمام بالذات؛ أي أن المهمة الأولى للهرمينوطيقا هي العمل على تذكير «الحدوثية» بذلك الطابع الكينوني الذي هو طابعي أنا، فهذا الكائن المنتدب للتأويل ذات»[12].

لذلك، فالدور الأولاني لأية هرمينوطيقا كانت هي استحسان الإصغاء لدازين للتواصل مع ذاته، مع إبعاد كل أشكال الاغتراب الذواتي المتسلط على الدازين. ثم يتطرق غرندان في حديثه عن هرمينوطيقا الكينونة والزمان 1927، ويعد هاته الأخيرة بوابة التواصل مع هرمينوطيقا الحدوث. ويكمن موطن التباين بينهما في:
-هرمينوطيقا الحدوث: تتوقف على تعريف الكائن بأنه موضوع الدازين، دون استنهاض يقظته المموهة من بين ذاتيته.
-أما هرمينوطيقا الكينونة والزمان، فتتخذ الكائن دراسةً شموليةً كليةً، في إطار تصاعدي.

11-انظر في كتاب العيد معروفي، الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس جورج غادامير ونصر حامد أبي زيد، العراق، دار نيبور، ط1، 2014، ص13.
12-المرجع السابق، ص ص 108-110.

أما هرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا في هذا المبحث، فيرى هيدغر بأن الهرمينوطيقا هي مفتاح لأية ميتافيزيقا ممكنة. وعمل هرمينوطيقا التاريخ، هو إجبار الكائن على نسيان كينونته داخل هذا السحر التاريخاني الميتافيزيقي.

غادامير في مواجهة المشروع الهيرمينوطيقي لـهيدغر:

يطرح غراندان تساؤل جينيالوجي في هذا البحث مفاده: كيف نموضع الهرمنيوطيقا الغادامرية في مواجهة هرمينطيقا الدازين؟ إنه لمن الحصافة الجزم بأن فلسفة غادامير قد تأسست بمعزل عن مباحث هيدغر في التأويل، سواء تلك التي عرفت بهيدغر الشاب أو الشيخ، لدليل واحد هو:

- فهم غادامير من خلال بحوث هيدغر الأولى، أن موضوع الهرمونطيقا الوحيد هو الدازين، وبما أن هذا الدازين هو قابع في أشكلة الاغتراب، فمهام غادامير هي إيجاد طريق لتحريره، من خلال فهم اللغة باعتبارها مسكن الكينونة.

في سبيل فينومينولوجيا محورها حدثية الفهم:

إذ لا بد لنا أن نوضح قضية جد مهمة، في مشروع غادامير، إن ما أثار انتباه غادامير، فيما يخص هرمينوطيقا الحدوث عند هيدغر، ليس الاغتراب الخاص بالدازين، ولكن على العكس من ذلك، هو اجتهاد غادامير في فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج، خاصة إذا ما سلمنا مسبقًا، أن غادامير متدين بفكرة مفادها أن الحقيقة العلمية مستقلة تمام الاستقلال عن استفسار وتأويل المؤول. والبديل المنهج العلمي، هو المسافة التاريخية، والأحكام المسبقة شرطيةً للفهم[13]. لذا يقول الباحث معروفي العيد: «إن الأفكار المسبقة تعتبر نقطة الانطلاق لهرمينوطيقا غادامير، بالرغم من أن التفكير الأوروبي، عصر الأنوار خاصة، حاول القضاء على هذا المفهوم باعتباره عائقًا أمام الحقيقة والمعرفة، لكن غادامير اتجه على عكس من ذلك، وخالف فلاسفة الأنوار، وعدها شرعية أساسية في نظرية المعرفة، رغم طابعها التاريخي والإنساني، إذ هي بحسب غادامير تملك في الحاضر معنى إيجابيًا أكثر»[14].

لأن وجه التباين ين هيدغر وغادامير، ينبلج في مفهومية التأويل لكل منهما؛ فالأول ينظر إلى التأويل بأنه فهم يقوم بفهم ذاته، في حين ينظر الثاني إلى التأويل حدثًا، وتحديد وتحكيم الأنوار أمر بديهي، بمعنى أن تفهم بحسب غادامير، هو أن تفقد القدرة على التأويل والشرح معًا. إن عودة

13-المرجع السابق، ص126.

14-العيد معروفي، الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس جورج غادامير ونصر حامد أبي زيد، ص 84.

غادامير إلى العامل التاريخي، كون المنهج العلمي أثبت إيديولوجية راديكالية أعاقت مفهومية الحقيقة الخاصة بعلوم الروح. (Geisteswissenschaften) حقيقة غادامير يقر بالمزايا الخاصة بالمنهج العلمي، لكن الفهم في العلوم الإنسانية قد يتجاوز إشكالية الملاحظة، ويعوض هاته الأخيرة بأهمية السؤال، كونه القادر على عقد حوار بين الماضي والحاضر، أو بالأحرى يحدث جدل السؤال والجواب انصهارًا بين أفقين؛ أفق المؤول حاملاً لفروضه المسبقة في المقام التأويلي الراهن، وأفق الماضي الذي يحضر من خلال النصوص التراثية في صورة أسئلة متوجهة إلى من يروم فهم تأويلها؛ أي يعرفه غادامير بأنه انصهار اندماج الآفاق، (Horizonte verschmelzen) على اعتبار أن الفهم المنجز في أفق الحضارة لا يعدو أن يكون استمرارًا لأفق الماضي المرسل نصوصًا وأفعالاً. يقول غادامير «يشكل أفق الحاضر؛ في إطار وضعه الدائم لأحكامنا السابقة موضع اختبار، إذ من مثل هذا الاختبار ينشأ أيضًا، اللقاء مع الماضي وفهم التراث الذي ننحدر منه. وعليه، فإن أفق الحاضر لا يمكن أن يشكل حتمًا في انقطاع عن الماضي، كما أنه ليس هناك، إذًا، أفق حاضر من شأنه أن يوجد منفصلاً، فإنه لا وجود كذلك لآفاق تاريخية يمكن غزوها، إن الفهم متحقق بالأحرى في مسار انصهار هذه الآفاق التي ندعي فصل بعضها عن بعض»[15].

فتأولية غادامير بهذا القدر، تبحث دومًا عن الحل، من خلال عقد حوار وتساؤل، والحل هو ما نسميه تأويلاً بحسب غادامير، لأن أي فهم يبدأ من الحدث، الذي بدوره يقود إلى تساؤلنا التالي: ما الذي يحدث لنا عند إحساسنا بأننا فهمنا؟ إن غاية الفهم عند غادامير في مؤلف الهرمينوطيقا هو أن نتعلم كيف نطرح السؤال، باعتباره نداء للحقيقةقابلاً للفهم، إذا ماّ أحسنا استعمال اللغة، يتضح من بعدها الفهم الصريح، ومن هنا اعتبرّ غراندان بأن «هرمينوطيقا غادامير بأنها مهما اختلفت في تكوينها وتشكيلها، إلا أنها ليست بأقل شمولية من هرمينوطيقا الدازين الخاص بهيدغر».

الفصل الرابع: المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا وفق منظور هيدغر وغادامير وريكور

إن الحديث عن المنطلقات الأولانية لكل من غادامير وريكور في حلقة الهرمنيوطيقا العامة يحيلنا إلى جملة من التباينات منها:

فالأول، أعني به غادامير، انطلق من فكرة تشريح مفهومية فكرة المنهج الأمبريقي، وتعويضه بالمسافة التاريخية، وتجربة الجمال، داخل الفضاء الهرمينوطيقي النقدي والإبستيمي، وهذا ما أدلى به في مقدمة كتابه «الحقيقة والمنهج» يقول: «بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومة في العلم الحديث نفسه؛ لمزاعم المنهج العلمي الشاملة، وهي تهتم بتلمس تجربة الحقيقة التي

15-العيد معروفي، الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح، ص 93.

تتعالى على حقل المنهج العلمي أينما وجدت تلك التجربة، وتهتم بالبحث في شرعيتها، ومن هنا فإن العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم؛ أي أنها ترتبط بتجربة الفلسفة، والفن والتاريخ نفسه، وهذه هي جميع أشكال التجارب التي بلغتها حقيقة معنية، إذ لا يمكن التثبت منها بوسائل منهجية مناسبة للعلم»[16]. أما الثاني؛ أي ريكور، فأراد أن يعوم الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا الخاصة بعوالم الحس والإدراك النهائي (finale) ثم إن غادامير قد أعلن في كتابه الحقيقة والمنهج أنه يستحيل أن يتحقق الفهم بمعزل عن اللغة، فاللغة هي من تقيض الفهم داخل خيطها السحري، ولهذا يطرح سؤاليه حول مدى شمولية اللغة فيقول: هل يتعلق البحث في ميدان الفلسفة بحالة خاصة أم هي الخاصية الأساسية للإنسان في كل تجربة؟ وكيف نكوّن تجربتنا حول العالم؟ ألا نقترب من الوقائع باللغة دائما أم ليست اللغة هي التي تكوّن مسبقًا كل إمكانيات تأويل نتائج ملاحظتنا؟[17]

إن الأساس الفلسفي الذي يبني عليه غادامير موقفه من اللغة وعلاقاتها بالتأويل هو أن «هناك مفاهيم ثلاثة رئيسة في الهرمينوطيقا الفلسفية (La philosophie herméneutique) هي: التفسير والفهم والحوار، وهذه المفاهيم الثلاثة ترتبط مع بعضها البعض ارتباطًا جدليًا في العملية الهرمينوطيقة لا ارتباطًا منهجيًا تصاعديًا تترتب فيه خطوة على خطوة سابقة، فإذا كانت الهرمينوطيقا بوجه عام هي اتجاه في التفسير، فإن التفسير ذاته لا يكون ممكنًا إلا من خلال الفهم والحوار»[18]. أما كيف تكون تجربتنا للعالم؟ فيجيب غادامير: «مثلما ينتمي الإنسان إلى جماعة معينة، فإنه ينتمي إلى زمن ومكان معينين في التاريخ، وينتمي إلى بلد معين، والمرء لا يقول إن الجماعة تنتمي إليه أو أن التاريخ من الممتلكات الشخصية لذاته، ولا هو بأية حال يتحكم في بلد بقدر ما يتحكم بلده في حياته وينظمها إنه ينتمي إلى هذه الأشياء ولا تنتمي هي إليه: إنه يشارك «فيها» بنفس الطريقة وبنفس القياس نحن ننتمي إلى اللغة والتاريخ نشارك فيها، نحن لا نسيطر على اللغة بقدر ما نتعلمها وقوة اللغة على تنظيم فكرنا وتطويعه لا تعود إلى تصلب في اللغة أو قصور بل إلى الموقف، وإلى الحالة التي توصلها الموقف إذن ومقتضي الحال هو ما ينبغي أن نمتثل له، وتكيف تفكيرنا وفقه، فاللغة ليست سجنًا بل هي فضاء مفتوح في الوجود يسمح بالتوسع اللانهائي بحسب انفتاح المرء على التراث»[19].

16-هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويل فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007، ص28.

17-h. g. GADAMER, herméneutique et philosophie, op, cit, p52.

18-عبد العزيز بوشعير، غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2011،ص125.

19-عادل مصطفى، مدخل إلى هيرمونطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007، ص 249

أما بالنسبة لريكور، فلا يود أن تبين لنا بشكل واضح، مصادرة فلسفته الهرمينوطيقة، بأنها تدين لمارتن هيدجر، إلا أنها تعمل على تمديد منظومته الهدمية التقويضية، من خلال قبولها بأناة، هذه اللفة الطويلة المتعلقة بالتموضعات، كما أنها قبلت وعن طيب خاطر، بأن يعمد هيدجر، أو غادامير إلى أخذ العلم[20]. لأن أي افتراض صادر من تموضع المسلوب من مزاعم العلم، عند ريكور، لا يغني ولا يسمن من جوع، كون الأساس عنده هو التأمل الخاص بالذات نحو الموضوع، أي الوجود، وإمكانية انعكاس التحليلات والتفسيرات التي تترجمها الذات تجاه موضوع الوجود. ومن هنا نعي جدًا لماذا انحاز ريكور للذات، في تلك الكتب الأخيرة التي ألفها في مؤلف فلسفة البين ذاتية كـ:النسيان، الذاكرة، التاريخ، الذات عينها كالآخر، فهاته الخرجة المفاجئة، لا تعني العودة إلى الدازين، بالمعنى الهيدغري، ولكن هي طرح تكاملي خاص بالدازين، والكينونة معًا، فبحسب ريكور، لا يمكن أن نفهم الكائن بمعزل عن كينونته، ففهم الكائن مرتبط بعلاقة تأثير وتأثر لا أكثر ولا أقل، ولأن التقويض أو التهديم الهيرمينوطيقي، بحسب ريكور هو معني بالذات وحدها، وهذا ما أطلق عليه "فينومينولوجيا الهرمينوطيقيا". وبناءً على هذا، فإن المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجي ليس بأقل أهمية، حتى لا نقول جوهرية من المنعرج الفينومينولوجيي للهرمينوطيقا.

الفصل الخامس: ماهية التفكيك عند جاك دريدا

لقد أورد دريدا في كتابه «مذكرات لأجل بول دومان» تجديداً نهائياً لمصطلح التفكيك (Déconstriction)، وهو بالمعنى الإيجازي، أكثر من لغة، الأمر الذي دفع بالباحثين والقراء إلى اعتبار التفكيكية الدريدية بأنها مبحث جد معقد، ليس فقط من حيث الإستراتيجية فقط، بل من ناحية تحديد المفهوم.ولكن ما معنى أن التفكيك أكثر من لغة؟

- هل يقصد دريدا التعدد اللغوي داخل القارية اللغوية ذاتها؟ من احتمالات قيام هذه اللغات بقدر ما نستنطق حدود هذه اللغة بما هي كذلك.
- أم يقصد دريدا بهذا المفهوماتي، البحث في اللغة الشريدة المسكوتة، لكونها لم تكتب بعد، إذا ما علمنا أن دريدا يتجاوز مفهومية الكلام خاصة، ويبحث دومًا في ما لم يصرح به الكلام؟

وكيف نؤول هاته المعاناة المفهومية الخاصة بفلسفة دريدا؟ لا يغيب عن بالنا، أن دريدا، مهموم بسؤال الهواوي والأصل، فقد وجد نفسه مزدوجاً في الهوية بين اليهودية والجزائرية، واستطاع بفضل

20-جان غراندان، المنعرج الهرمونطيقي للفينومينولوجيا، ص157.

انتقاله إلى فرنسا في مرحلة مبكرة، السكون إلى اللغة الفرنسية باعتبارها الأم واللغة التعليمية ولغة الأقلام الفلسفية... إلخ. إلا أنه صرحّ بعدها: «أنه لا يملك سوى لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغته». أي ارتباط اللغة الفرنسية بلغة الاستعمار والذعر واللاقيم الأمر الذي دفع به إلى الركون إلى هاته اللغة، متماهيًا مع القوة الاستعمارية في مستوى اللغة، متنكرًا لأصوله الأولى المخجلة كيهودي وكأحد أبناء الأقدام السوداء.

وهذا النكران والتجاهل المصرح به من قبل دريدا دفع به إلى التعلق باللغة المتسامحة، وقد وجدها في أحادية الآخر اللغوية كونها في الواقع تجربة شاملة تترجم جل الاغتراب المؤسس للمسألة اللغوية عند الإنسان، فهاته اللغة لا يمكن حصرها في ثقافة معينة فحسب، بل هي جامعة لكل الثقافات دون تمييز.

إن التفكيك بهذا المعنى يوشك أن يكون بمثابة ذلك التذكير الذي يدفعه النسيان، بسبب ذلك الاغتراب الضروري لكل لغة وثقافة. وإن كان غادامير يسعى إلى إخفاء جرح اللغة، أو ما يسميه هيدغر بالفهم الهرمينوطيقي، وهو نسيان الكائن لكينونته، فإن دريدا ينظر إلى الهرمينوطيقا بأنها إرادة لاستيعاب المعنى ومنظومته «الكليانية التأويلية»؛ أي أن التفكيك هو في النهاية اجتثاث للمبدأ الهرمينوطيقي ذاته. ومن هنا يصعب عقد حوار بينهما، أي غادامير ودريدا.

إن أحادية الآخر اللغوية تخضع إلى ما هو راديكالي قابل للقذف، بلغة متسترة تحاول «استذكار التذكير المستحيل بالنسيان، التذكير بذلك الاغتراب الضروري لكل لغة وثقافة»؛ أي معرفة الشاكلة السرمدية الماضاوية وإزاحتها. وأما الفهم بالنسبة إلى الهرمينوطيقا، إنما يصدر عن هذه القابلية الجامحة للقذف، فلا معقولية دون نسيان ولا مشروع هرمينوطيقي بلا اعتراف مسبق بذلك الإبهام الذي لا يمكن اختزاله لكل ما نعتقد في عرفنا بأننا فهمناه وألفناه. فإن الارتقاء من القول إلى إرادة القول يعني الالتقاء بالضيق والشدة التي ما فتئت أحادية الآخر تعمد إلى التستر عليها. وهاته الصورة هي ضرورية للتفكيك، لكنها ليس غاية للهرمينوطيقا، لأنه، بحسب غادامير، لم يدع بأن كل شيء قابل للفهم والوصف معًا، بل إن ركيزة الهرمينوطيقا البحثية الأساسية هي تكثيف الفهم، وداخل هذا البحث هي في صراع سرمدي مع اللافهم، مثل الخير والشر، والحياة والموت، وهذا ما يصفها بالشمولية.

وهنا نجد أن كلاًّ من التفكيك والهرمينوطيقا يتحدثان لغة الآخر المستحيلة، فلغة واحدة لا تكفي أبدًا.

الخاتمة الفينومينولوجيا المشطوبة:

أنهى جان غراندان خاتمة هاته الدراسة، بنتيجة مفادها أن نقيض مصطلح الفينومينولوجيا هو الفينومينولوجيا المشطوبة؛ أي تلك الفينوميولوجيا التي تشطب ذاتها، ولشعوره المحرج بالحديث عن هاته الفلسفة، سيعمد إلى السكوت عنها. والأكثر من هذا أنه لا يعترف بها منهجًا، ويرى أنها ليست تقليدًا فلسفيًا بقدر ما هي فكر يتأمل الظواهر فقط، وإن أي بحث فينومينولوجي يعمل كأنه لوحة جميلة، تغوينا برؤية ما هو مرسوم، ولكن نعجز عن طرح تساؤلنا عما يحتويه هذا الرسم؟ ففي مطلق الأحوال قد تكون الفينومينولوجيا مجالاً لموضوعات معينة أو منهجًا أو تقليدًا فلسفيًا:

أ. الفينومينولوجيا بما هي مجال موضوعاتي: لقد فهمها هوسرل الفينومينولوجيا ومارسها وفقًا لهذا التصور، وهو اعتقاد كان سائدًا عند معاصريه، بأن الظواهر تعطى بشكل قصدي، وعامل الفينومينولوجيا متوقف على استكشاف هذه القصدية، أو صفائحها، وهذا ما كان يهم هوسرل وما كان يشتغل عليه. بيد أن هوسرل قد أحرج مرارًا من طرف تلامذته، من خلال تساؤلاتهم التي كانوا يوجهونها إلى أستاذهم هوسرل مرارًا، وهي: هل من الممكن أن تعطى مجموعة موضوعات محددة لنا مادامت هذه الظواهر خاضعة، في النهاية، إلى نظام القصدية؟ فراح هوسرل يسارع في بحثه باعتبار أن هدف: «الفينومينولوجي هو الوصف المتعلق بالظواهر القصدية، شريطة العودة إلى ماهية الأشياء ذاتها» وهذا ما اعتبره غراندان بأنه مشروع اختزالي ماهيّ (eidétique) ذاتيّ. ثم يعرج غراندان عن ذلك الإحراج الهيدغري الموجه إلى أستاذه هوسرل، عندما قال في كتابه العمدة «الكينونة والزمان» الذي أهداه إلى أستاذه ظاهريًا: «بأن موضوع الفينومينولوجي المفضل هو ما لا يظهر أبدًا» وهذا أكبر نقد بلغة غراندان. ومكمن الخلل بحسب غراندان، ينجلي في تناقض مقولة هيدغر هاته مع مقولة هوسرل القائلة:«على الكائن بأن يكون هو هذا الموضوع بامتياز». ويطرح غرانداناستحالة وجود توافق بين الموضوع العام الفينومينولوجيا الظاهرة، والموضوع الخاص الكائن بدوره الدارس الفينومينولوجي بهاته الغربلة، ثم القول بأن موضوع الفينومينولوجيا هو الظواهر، وهذا موجود في كل النظريات ليس فقط الفينومينولوجيا.

ب. الفينومينولوجيا عنوانًا لمنهج معين: هاته الخلاصة أضافها هيدغر في كتابه الكينونة والزمن، إذ اعترف منذ البداية بأن «علم فينومينولوجي يدعي العودة للظواهر هي فكرة بديهية».

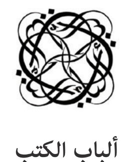
نجد أيضا فيزان الذي عد هاته البديهية الهوسرلية تحاول الدفاع عن باب مفتوح وليس مغلق.

وعبقرية هيدغر تكمن في أنه الواحد الذي فهم فينومينولجيا الشطب لهوسرل، ولكي يتجاوزها أرسل رسالة إلى جوليوس ستانزل (Stenzel.Julius) بتاريخ 31 ديسمبر 1929 يقول فيها: «لن أتحدث إلا عن الأشياء ذاتها، هذا وعد مني، لن أحكي لكم حكايا لا معنى لها"، أي أن هيدغر قد اعترف بالحرج عن الحديث عن منهجية فينومينولوجية تدعي الصرامة، بل عده قلق راديكالي. والحقيقة أن المنهج الحقيقي عند هيدغر هو منهج التقويض الهرمينوطيقي الذي تسرب إلى الأسباب الخفية المتسترة حول التأويل المهيمن داخل مسرح الكينونة، إنه نفسه الفينومينولوجيا المشطوبة التي ستكشف لظواهر، ومهمة الفينومينولوجيا هي الفينومينولوجيا المشطوبة.

ج. يصعب إذن حصر مفهوم واحد معين، باعتباره مفهومًا فينومينولوجيًا يمكنه أن يوصف، لكون أية طريقة جديدة لا يمكن أن تكون مجالاً موضوعاتيًا، أو مجالاً تنقصه الدقة. إلا إذا سلمنا بالقول إن ماهية الجهد الفينومينولوجيي يعني بالقدرة على إظهار الظواهر التي تعرف معنى الحقيقي للإظهار سواء في عظمته أو ضعفه، ويعني في النهاية صيرورة اللغة بهذا المعنى، فإن الفينومينولوجيا الأحسن ترتيبًا وتنظيمًا تصبح هي ذاتها الهرمنيوطيقا.

المراجع:

1. جان غرا ندان: المنعرج الهرمونطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الجزائر، منشورات الاختلاف وبيروت دار العلوم ناشرون، ط1، 2007.
2. عبد العزيز بو الشعير: غادامير من الفهم الوجود إلى فهم الفهم، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2011.
3. عادل مصطفى: مدخل إلى هرمينو طيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007.
4. هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويل فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007.
5. العيد معـــروفي: الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس جورج غادامير ونصر حامد أبي زيد، العراق، دار نيبور، ط1، 2014.



الدين في حدود مجرد العقل:
كانط والنموذج المثالي لتأسيس الجماعة الأخلاقية الكونية

محسن المحمدي*

تمهيد

إن مشروع كانط 1724-1804 المشهور بثلاثيته «نقد العقل الخالص» الموجه لما هو نظري و»نقد العقل العملي» الموجه لما هو أخلاقي و»نقد ملكة الحكم» الموجه لما هو جمالي، ليس نهاية أعمال كانط، بل استمر يكتب بعد ذلك، حيث طرق مثلا باب السياسة الكونية منظراً لتعاقد عالمي بين الدول بكتاب هو «نحو مشروع للسلام الدائم بين الشعوب»، كما اهتم بالشأن الديني في كتاب نود الوقوف عنده وإلقاء نظرة عليه، وهو بعنوان واضح جدّاً يبرز تصور كانط لحدود الدين وللطريقة التي يراها مناسبة لتواجده في المجتمع الحديث، إنه: «الدين في حدود العقل وحده» أو كما يحلو لمترجم هذا الكتاب إلى العربية «فتحي المسكيني» أن يسميه «الدين في حدود مجرد العقل»... على أساس أن التجريد المقصود في العنوان هو تعرية الدين من ملابس العقائد السائدة والمختلفة والكشف عن نواته الصرفة؛ أي العقلي المحض[1].

لقد حاول كانط في كتابه هذا، والذي جاء في ذروة عصر الأنوار أن يلون الدين بقالب الأخلاق فقط، وأن يحذف منه كل الطقوس والشعائر، بعبارة أخرى عمل كانط على إفراغ الأديان من مضمونها التاريخي ليملأه بمضمون عقلاني متعالٍ عن الزمان والمكان، لذلك ففهم الكتاب بشكل جيد لا يمكن أن يتأتى دون العودة إلى تصور كانط للمسألة الأخلاقية، فلنوضح ذلك:

إن الباحث في الفلسفة الأخلاقية، لا يمكنه أن يتجاوز محطة الأنوار، وبالضبط فيلسوفنا كانط خلال القرن الثامن عشر؛ فهو مطالب بأن يقطن ردحاً من الوقت معه، إذ يقال: يمكن أن تختلف مع كانط لكن لن تستطيع التفكير دونه.

لقد كان أكبر هم كانط هو البحث عن مبادئ عامة توحد المقاييس الأخلاقية، حيث تجد البشرية

---

*باحث من المغرب.

1- إيمانويل كانط، «الدين في حدود مجرد العقل»، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني. جداول، لبنان، ط1، 2012، ص ص 39-40

دربها الآمن للتعايش والسلم دونما عنف تراه العين كل يوم. وحينما تأمل كانط الأمر، اكتشف أن الاعتماد على العاطفة والوجدان والانتماء التاريخي؛ أي تلك المكتسبات القادمة من التاريخ والمترسبة في جوف الإنسان، لا تحل القضية الأخلاقية نهائيا، بل هي من تسقط الإنسان في الشر، لأنها باختصار متضاربة وتؤدي إلى التطاحن والتقاتل، وما الحروب باسم الدين أو باسم العرق أو المذهب إلا مؤشرات ذلك؟ فالعاطفة لا تأتي منها إلا الحماسة والاندفاع، فهي تغمض البصيرة وتعمي الحكمة. الأمر الذي دفع كانط إلى الاتجاه صوب العقل معتبراً إياه «أعدل قسمة بين الناس توزيعا» كما روج لذلك الفيلسوف ديكارت. ومن ثم ما على البشرية إلا التنقيب على بعض القواعد العقلية التي يمكن الارتكان إليها وبوضوح تام وتكون لها صفة المشترك والقبول عند كل حس سليم.

فما هي هذه القواعد الأخلاقية الكانطية التي تعد الإنسان بالتوافق عوض التضارب؟
إن الأخلاق التي يعول عليها كانط، والتي سيرتكز عليها كأساس للدين الجديد الذي يبشر به عوضاً عن الدين النظامي التاريخي، تقوم على الواجب الخالي من المنفعة والبعيد عن العاطفة والوجدان، والذي يسمح للإرادة الطيبة «النية الصافية» بالظهور في كامل نقائها، هذا الواجب يجب أن يستند إلى قواعد عقلية صارمة واجبة الاحترام والتقدير، فهي بمثابة أوامر مطلقة وكونية وغير مشروطة. ويكفي لإدراك هذه القواعد أن تطرح السؤال على نفسك: هل يمكن أن ترغب في أن يغدو سلوكك قانوناً كلياً؟ إذا لم تكن ترغب، فانبذ هذه القاعدة. فأي تشريع للقانون الأخلاقي يفتقد للشمولية فهو لا أخلاقي. ويمكن حصر هذه القواعد الكونية في ثلاث، وهي:

-**قاعدة التعميم:** يعتبر كانط هذه القاعدة بمثابة القانون الأساسي للأخلاق، ويمكن صياغتها كالتالي: «افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصح دائماً وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام»[2]. بعبارة أخرى ونحن نسلك في الحياة، لن يكون فعلنا فعلاً أخلاقياً إلا إذا كانت له صبغة القانون العام؛ أي أن ما يمسني يجب أن يمس الآخرين، بعبارة أخرى علي الحرص كي لا أجعل من نفسي استثناء في التشريع وأن أقحم نفسي ضمن القانون المشرع. وهنا بالضبط صلاحية العقل وقدرته على توحيد المعيار نحو الفضيلة والخير.

-**قاعدة الغائية:** يصوغ كانط هذه القاعدة على شاكلة أمر أخلاقي، وذلك كالتالي: «افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»[3]. بعبارة أخرى، إذا كان المرء يريد أن يصدر عنه

2- إمانويل كانط، «نقد العقل العملي»، ترجمة غانم هنا، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 أكتوبر 2008، ص83.
3- إمانويل كانط، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ترجمة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوي ومراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل،

فعل أخلاقي حقيقي مطالب بأن يعامل ذاته وذات الآخرين كغاية لا كوسيلة. فإذا كانت الأشياء تكمن قيمتها في نفعيتها واستخدامها لأغراض ومصالح معينة، بالإضافة إلى أنها تقوم بسعر ومن تم قابليتها للبيع والشراء. فإن الإنسان ليس بالشيء، فهو لا يمكن استغلاله لمصالح خاصة، لأن الإنسانية تجثم في جوفه فهو كائن لديه الكرامة والعزة والحرمة، وهي أمور تجعله لا يقبل ولا يرضى لنفسه الاستخدام والاستغلال، فلا أحد يريد مثلا أن يساق إلى سوق الرق ليباع ويحدد له ثمن، فهناك صرخة في الباطن تمنعنا من ذلك. إن هذه القاعدة الغائية منسجمة مع قاعدة التعميم الأولى، فإذا كان لا يمكن وضع الكذب ضمن قانون عام ومن ثم بطلانه أخلاقياً، فإنه بالمثل باطل لأنه يجعل من الإنسان وسيلة ويضربه كغاية.

-**قاعدة الحرية:** يمكن صياغة هذا القانون على الشكل التالي: «افعل بحيث تكون أنت مشرع نفسك». فإذا كانت القاعدة الأولى تضمن العمل وفق قانون عام والقاعدة الثانية تجعل الإنسان غاية في ذاته، فإن المرء إذا اكتفى بالخضوع للقانون دون أن يكون هو واضعه، فسيكون مجرد أداة وليس غاية في ذاته. ومادام أن العقل هو من يضع القانون، فإن الأمر ذاتي مما سيجعل المرء يطيع نفسه. وطاعة الذات قمة الحرية، فعندما تضع القانون بنفسك، فإنك تكون أمام إكراه حر تتحمل فيه المسؤولية كاملة [4]. وتخرج بذلك من القصور وتربح كرامتك وعزتك بعدم السماح للغير بأن يقودك، لأنك سيد نفسك. إذن حين أؤدي واجبي لا أخضع في رأي كانط لقوة خارجية أيا كان سلطانها، وإنما أفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسي بنفسي[5].

بعد هذه التوطئة التي كان القصد منها إبراز بعض ملامح النظرة الأخلاقية الكانطية، والتي يراها كانط الصورة الجديدة للدين المأمول عنده، سنحاول الآن انتقاء بعض الأفكار التي تبدو لنا جوهرية في كتابه:

1. مجتمع الأخلاق بناء يتم انطلاقاً من العمل والأمل

تكشف قراءة كتاب كانط في كل مرة عن أمل وطموح متفائلين وواقعيين في الآن نفسه، لتأسيس ملكوت الله على الأرض أو ما يسميه في أحيان أخرى بمملكة الفضيلة أو دولة الأخلاق...وذلك عنده رهين بانتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر والعمل على الانتقال من المجتمع المدني القانوني نحو

كولونيا ألمانيا، ط1، 2002، ص ص 108-109.

4- يبدو هنا تأثير جون جاك روسو؛ فمعروف أن كانط يقول في حق روسو، إنه «قادني إلى الصواب»، انظر مترجم نقد العقل العملي في المصدر المذكور سلفا ص 13. فروسو في المجال السياسي هو من دمج إكراه القانون بالحرية في توليفة متناغمة؛ فالشعب هو من يضع القانون ومن ثمة فهو يطيع اختياره، وهو نفس الأمر الذي قام به كانط في مجال الأخلاق.

5- إمانويل كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» مرجع سابق، انظر مقدمة المترجم ص14.

المجتمع المدني الأخلاقي[6]، وهو الأمر الذي يتطلب كفاحاً وجهداً جهيداً على كل البشرية العمل على تحقيقه، فبلوغ مجتمع الأخلاق هو مشروع منتظر وليس قريب المنال نظراً لإغواء الشر الملاحق للإنسان على الدوام[7]. فكانط يلح على أن الرابطة المأمولة بين البشر والمؤدية إلى اجتثاث الشر من الأرض ليس أمراً جاهزا، بل هو صناعة على الإنسان السعي وراءها، إنها بناء شاق وجاد.

يضيف كانط أنه ينبغي لتحقيق هذه الجماعة الخلقية المنشودة تجاوز الجماعة الدينية التاريخية، بعبارة أخرى على البشرية الاجتهاد نحو ملكوت للرب، وذلك بالسعي دون كلل للانتقال من الكنيسة التاريخية إلى الكنيسة الخلقية التي هي الكنيسة الحقيقية والمنتصرة ذات السمة الكونية، حيث مبدؤها وجوهرها الأخلاق العقلية المتعالية على الزمان والمكان لا الشعائر التاريخية[8].

إن جماعة الأخلاق أو دولة الله كما يحلو لكانط تسميتها أحياناً، لن تكون إلا بإقامة منظومة من الناس ذوي النوايا الحسنة[9]، أو الإرادة الطيبة التي يعتبرها كانط بؤرة الأخلاق بامتياز، فهي الخير الأسمى بدون منازع، حيث على كل فرد العمل على الخروج من حالة الطبيعة الأخلاقية، ليصبح عضواً في الجماعة الأخلاقية المأمولة[10].

يرى كانط أن الإنسان يحتاج إلى تقويم وتعديل؛ فهو كالعود المعوج يحتاج للجهد كي يصبح مستقيماً تماما[11]، فالذين يعملون على نشر الشر ينطلقون من مبدأ كامن في أنفسنا، وبالمثل فالذين يعملون على نشر الفضيلة هم أيضاً ينطلقون من مبدأ كامن أيضاً في أنفسنا، لهذا فمملكة الأخلاق لن تتحقق إلا بمجابهة الشر القابع فينا، فالإنسان مطالب بأن يغالب نفسه للرفع من شق في كيانه على حساب شق آخر، ومن هنا نفهم أن جماعة الأخلاق ليست جاهزة، بل هي اجتهاد ونضال دائب، وهذا طبعاً يتلاءم والخلفية النظرية للزمن الحديث القائم على أساس: أن لا شيء جاهز بل كل شيء يبنى؛ فكانط سيوجه الشأن الديني وجهة حداثية بوضوح تام، وبهذا العمل يكون وكأنه أراد سد النسق الحداثي، مادام أن في زمانه كانت كل جوانب البارادیغم الحداثي قد أخذت دربها الآمن: معرفياً وسياسياً واقتصادياً وأخلاقياً...

6- إيمانويل كانط «الدين في حدود مجرد العقل» مرجع سابق، ص159.

7- المرجع نفسه، ص160.

8- المرجع نفسه، ص168.

9- المرجع نفسه، ص168.

10- المرجع نفسه، ص166.

11- المرجع نفسه، ص171.

إذن كجواب على السؤال الكانطي الأساسي: كيف نصنع من عود معوج شيئاً مستقيماً؟ يعول كانط على شرطين أساسين هما: العمل والأمل؛ العمل والجد نحو بناء مجتمع الأخلاق، وذلك بالسعي على أن تسود أوامر الله التي ما هي إلا القوانين الأخلاقية العقلية والأمل في حكمة عليا، سوف تكلل هذا الجهد بالتمام والكمال.

ومادام أن كانط كما قلنا عنه هو ذلك الفيلسوف المتفائل جدا، والذي يثق بالإنسان بالمطلق، فإنه بالرغم من ذلك ليس بالطوباوي الحالم دونما محاولة إرساء بعض الخطوط التي تجعل من طموحه ممكن التحقق. ولهذا، فإننا نجده يطرح سؤالاً إجرائياً في حقيقته عمّا هو النظام المؤطر للجماعة الأخلاقية المنشودة؟ فيجيب أن هذه الجماعة الأخلاقية التي ينظر إليها على أساس أنها الممثلة لدولة الرب، يجب أن يكون تنظيمها ليس شبيهاً بالدساتير السياسية المتداولة، فدستورها لا هو ملكي: أي تحت إمرة بابا أو بطريرك ولا هو أرستقراطي؛ أي تحت إمرة الأساقفة والمطارنة، ولا هو بالديمقراطي كما هو الحال عند الإشراقيين وأصحاب الفرق والإلهامات الفردية، بل يمكن مقارنة هذه الجماعة الأخلاقية بتعاونية منزلية أو عائلية تحت إمرة أب خلقي إلا أنه غير مرئي. هذا هو التنظيم الأكثر جدارة بحسب كانط لكي يسود ملكوت الرب[12].

2. في الفرق بين المعتقد والدين

يدعو كانط إلى ضبط اللغة جيداً في مسألة الدين، والتي يجب فصلها عن المعتقد، فمن الأنسب أن نقول إن هذا الإنسان على معتقد المسيحية أو اليهودية أو الإسلام... فهذه حسب كانط ليست ديناً، بل معتقدات لأن الدين الحق واحد، وهو لا يرتكز على الوحي القادم من التاريخ، بل هو متعالٍ يقوم على أساس العقل فهو ليس ظاهراً بطقوس وشعائر، بل هو محجوب في الباطن ومتعلق بالنوايا الخلقية[13]. إن الإنسان العامي بحسب كانط تلتبس عليه الأمور، حيث عندما يسمع كلمة دين يتجه ذهنه مباشرة إلى الجماعة الخاصة به، والتي تقع تحت حواسه، في حين أن الدين غيره المعتقد المشيد في التاريخ، بل هو الأخلاق العقلية غير مغلفة بالشكليات الشعائرية.

إن كانط في مجمل ثنايا كتابه لا يستنكف على التذكير بالبون الشاسع ما بين الدين التاريخي العرضي والدين الأخلاقي المتعالي، فهو وبدون ملل يرسم الحدود الواضحة بين الشعائر التي هي

12- المرجع نفسه، ص173-174.

13- المرجع نفسه، ص182.

مجرد «قشور» دينية مرهونة بظروف الزمان والمكان ودين الأخلاق العقلي الشمولية، والتي يمكن تبليغها وتعميمها[14] لكل البشر مادام العقل هو أعدل قسمة بين الناس. كما أننا نجد أن كانط يوجه نعوتاً جد سلبية للدين التاريخي أو الدين النظامي فمثلاً يسميه بدين السخرة والارتزاق والذل وليس إيمان الأحرار[15]. فالإيمان الشعائري هو إيمان الكفارة التي تنوب عنا[16]؛ أي هو إيمان تسديد الدين، حيث يعتقد صاحبها أن السبيل إلى إرضاء الرب هو الاكتفاء بالعبادات، لكن في حقيقة الأمر فإن هذه العبادات لا تمتلك أية قيمة خلقية، لأنها أفعال قائمة على الخوف أو الرجاء، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها. أما إيمان العقل، فهو إيمان خارج إطار تقنيات التعبد، حيث يصبح للمرء إمكانية أن يكون مرضياً عنه من قبل الرب بأن يسير في الحياة مستقبلا بسيرة حسنة[17]؛ بمعنى آخر يريد أن يقول كانط: إذا ما تسألنا حول ما السبيل كي يرضى الله عنك؟ فالجواب ليس في الصلاة والتشبث بحرفية الطقوس، بل يكفي أن تعمل بجهد وكد وفق سيرة حسنة وأن تنصاع لقوانين العقل العملي، باعتبارها أوامر إلهية مقدسة وبعدها تنتظر الأمل الرباني. كما أن الإيمان بما هو عقيدة تاريخية يحتاج إلى كتاب، وهذا الكتاب يحتاج إلى توثيق وضمانة جمهور عالم. أما الإيمان العقلي المحض، فهو لا يحتاج أبداً للتوثيق، بل يبرهن على نفسه بنفسه[18].

2. في ضرورة تأويل الدين التاريخي بما يتلاءم والإيمان الأخلاقي:

من المفروض حسب موقف كانط الداعي إلى الاكتفاء بدين الأخلاق، الاكتفاء بتلك القواعد اللامشروطة الصارمة، والتخلي على الوحي القادم من التاريخ والمتجسد في الكتب المقدسة. لكننا نجد كانط حذراً في هذا الأمر، ويدعو إلى عدم الذهاب رأساً نحو تجاوز النص التاريخي أو الهجوم العبثي على الكتب المقدسة[19]، فذلك فيه مجازفة وخطر يحدق بالأمن العام للدولة [20]، فالإصلاح يجب أن يكون بهدوء وحكمة وعبر خطوات حتى تألف الأجيال المقبلة روح الدين على حساب قشوره. وعوضاً عن ذلك، ينبغي العمل الجاد على تأويل الوحي بما يتوافق والقواعد الكلية للدين العقلي المحض، بكلمة واحدة يطلب كانط منا العمل على عصر النصوص وتنقيتها وتصفيتها والاكتفاء فقط بما هو خلقي فيها، فهذا الخلقي هو جوهر الدين الحق. وينبه كانط إلى أن عملية التأويل هذه ليست بالجديدة، بل كان يقوم بها العقلاء والمفكرون دائما، سواء من اليونانيين تجاه

14- المرجع نفسه، ص175.
15- المرجع نفسه، ص194.
16- المرجع نفسه، ص198.
17- المرجع نفسه، ص 194-195.
18- المرجع نفسه، ص212.
19- المرجع نفسه، ص216.
20- المرجع نفسه، ص187.

أساطيرهم، أو من اليهود والمسيحيين والمحمديين في كتبهم، فالكثير منهم كان يسعى إلى خلق ذلك التوازن ما بين الوحي ومتطلبات الأخلاق العقلية[21]. فكانط لا يدعو إلى ضرب وتجاوز الإيمان الكنسي أو الانقطاع عن خدمته دفعة واحدة ولا معاداته من حيث هو جهاز يجب البدء منه، لكن في الآن نفسه ينبغي العمل على تحرير الإيمان الكنسي من هم واجب الشعائر على حساب الإيمان الأخلاقي الأصيل[22] وذلك بشكل سلس يصل بنا إلى ملكوت الرب، باعتباره الأمل النهائي للبشرية.

ولكي تتم عملية التأويل بالشكل المطلوب، يحدد كانط مجموعة من الخطوط التي ينبغي السير وفقها: فمثلا على المؤول أن يفهم أية عقيدة تشبيهية على أنها مجرد تقريب للتصور الإلهي للإنسان العادي، وكذلك الحرص على الاتجاه بالتأويل نحو تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته، كي يتم دعم الأخلاق لأنه لا أخلاق دون الحرية والمسؤولية؟، والأمر نفسه يجب أن ينجز مع عقيدة التثليث وألوهية المسيح والفداء والصلب... كلها يجب السير بها نحو ما يضمن السلوك الأخلاقي، وإلا فهي ستبقى بدون جدوى[23].

3. نحو جماعة أخلاقية «كنيسة» كونية

إن تاريخ الدين بحسب كانط هو في حقيقته تاريخ الصراع ما بين دين الشعائر التاريخي ودين الأخلاق المتعالي القابع في جوف كل إنسان، لكن ما يحدث في الغالب هو إعلاء الأول على حساب الثاني، فتحدث النزاعات إلى درجة أن الكنيسة تتفجر، فهنا بالضبط يشبه كانط الكنيسة بالدولة التي بمجرد أن تسير الأمور وفق رغبتها، تميل إلى إخضاع كل دولة أخرى لها لتأسيس ملكية كلية، بيد أنها إذا وصلت إلى مستوى معين تسقط في التفكك إلى دويلات صغيرة. هذا الأمر يحدث نفسه مع الكنيسة، فهي تبدأ بدعوى جريئة كي تصبح ذات نزوع عالمي، ولكن ما أن تتوسع وتصبح مهيمنة يبدأ الانحلال والانفصال إلى فرق وطوائف مختلفة متناحرة في أغلب الأوقات[24]. لهذا، فكانط لا يعول على الدين النظامي، فهو مرتبط بالضرورة بالصراع، لأن كل من لا يعترف به سيسمى كافراً وتنزل عليه الكراهية. أما الذي يبتعد عنها قليلا، فهو ضال وينبغي تحاشيه. أما من يعترف به ويختلف عنه فيما هو جوهري، فيسمى هرطقيا [25]، ويعول كانط -خلاف ذلك- على

21- المرجع نفسه، ص186-187.

22- المرجع نفسه، ص204.

23- انظر تفاصيل ذلك في كتاب «فلسفة الدين، في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية» للدكتور محمد عثمان الخشت، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، خاصة الفصل السادس والسابع. ؟؟؟

24- المرجع نفسه، ص204.

25- المرجع نفسه، ص183.

الدين المحض فهو الوحيد الأجدر في لم شمل البشرية وإبعادها عن العنف والتضارب، كما يوضح بأن البشر لهم نزوع نحو مزاولة عقيدة شعائرية، وهو ما يسهل على حراس الدين التاريخي مهمة تحقيق رغبتهم في السلطة، حيث يزرعون في أتباعهم الرعب الشديد من أقل ابتعاد عن الطريق المتبعة عن السلف الأول الذي احتضن الدين في نشأته الأولى، مما يجعل الدين يمارس أحياناً بالإكراه، والإكراه يقود إلى النفاق وعدم التناغم ما بين الظاهر والباطن[26].

لقد ألف كانط كتاباً في السياسة الدولية سنة 1975م بعنوان «نحو سلام دائم بين الشعوب»، والذي جاء بعد سنتينن من كتابه الذي نحن بصدده؛ أي «الدين في حدود مجرد العقل»، ليقدم فيه نظرية في السلم العالمي، حيث أكد أن الشعوب لن تتمكن من وقف الحرب، إلا إذا تعاقدت فيما بينها وفق بنود حددها بوضوح تام [27]، إذا كان هذا الأمر هو ما يجب التوق إليه حسب كانط لتحقيق السلام الدائم، فإنه وبالمثل يدعو الكنائس العالمية إلى إقامة تعاقد بينها، وذلك بتجاوز كل ما هو تاريخي والتركيز على الأساس المشترك بين الجميع والمقبول من طرف الكل، وهو الدين العقلي المحض؛ أي تلك القوانين العملية العقلية اللامشروطة المتعالية على الزمان والمكان.

إذن لن تنطلق مملكة الرب ولن تتشكل إلا عندما تبدأ كل كنيسة بالتنازل عما هو قادم من التاريخ؛ أي الشعائر والطقوس...لصالح الأخلاق العقلية، فهي لها السيادة المطلقة، وهذا شبيه جدا بنظرية التعاقد الاجتماعي كما سطره جون جاك روسو، حيث إن السلم الاجتماعي لن يتحقق في الدولة إلا بتنازل الأفراد عن قوتهم لصالح المجموع؛ أي القانون المتفق حوله. بالمثل إذن مشروع السلام بين الأديان مرهون بالتنازل والاعتراف بالمشترك الكوني المتعالي على حساب المحلي التاريخي، فلا كنيسة كونية متحدة دون وحدة المبدأ، كما أن هذا الاعتراف يجب أن يكون عمومياً وتربوياً. ونظراً للنظرة المتفائلة لكانط؛ فهو يرى أن الوقت جد مناسب والبصيرة الإنسانية على أهبة الاستعداد لتحقيق هذه الجماعة البشرية الأخلاقية المأمولة فهي في طريقها نحو البروز، ومؤشر ذلك على الأقل هو أن سؤال الفرق بين الدين التاريخي والعقلي، أصبح مطروحاً بشكل عمومي وهذه بداية الطريق، فما على البشر إلا المزيد من الجهد والعمل والأمل.

26- المرجع نفسه، ص217.

27- كانط، «مشروع للسلام الدائم»، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2010... ضمن سلسلة مكتبة الأسرة. وضع كانط بنوداً منها السلبية بمثابة النواهي التي على الدول تجنبها، وهي: -1 الإرادة الطيبة، -2 لا يجب استغلال دولة أخرى، -3 العمل على إلغاء الجيوش، -4 القروض يجب توجيهها نحو التنمية وليس نحو التسلح، -5 عدم التدخل في شؤون دولة أخرى، -6 التزام النزاهة حتى والحرب قائمة بتجنب الأعمال العدائية من قتل المدنيين أو التسميم أو الخيانة: أي على الحرب أن تكون نبيلة لترك الباب مفتوحاً نحو الثقة والتصالح المستقبليين. كما أضاف كانط بنوداً أخرى هي بمثابة شروط إيجابية للسلم، وهي: -1 على كل دولة أن يكون دستورها جمهوريا، -2 العمل على قيام اتحاد بين دول حرة؛ أي بعبارة أخرى على الدول الخروج من حالة الطبيعة نحو حالة التعاقد، -3 المواطنة العالمية: بمعنى ضمان حق النزيل الأجنبي..

المراجع المعتمدة:

1. إمانويل كانط:

-«الدين في حدود مجرد العقل»، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، جداول، لبنان، ط2012/1

-«مشروع للسلام الدائم»، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، 2010

-«نقد العقل العملي»، ترجمة غانم هنا، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 أكتوبر 2008

-«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ترجمة وتقديم: د عبد الغفار مكاوي ومراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002

2. محمد عثمان الخشت، «فلسفة الدين، في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية»، مكتبة غريب للطباعة والنشر والتوزيع 1994.

مجلة "ألباب":
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، بل، وهذا هو الأهم، لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق كدين فطري أولي وكعلم يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة "ألباب" التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس والصدام والهيمنة والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، لا سيما أن الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم ودينامياته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم، إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد "ألباب"، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها ورسم ملامحها نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية كشرط لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من جهة

التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما يتعلق باستحضار التنظيرات التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطّويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان وكرامته ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير "ألباب" الباحثين والمشتغلين بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس

شروط النشر في مجلة "ألباب"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word) وأن يرسل بالبريد الإلكتروني،

بما في ذلك الهوامش والجداول وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.

2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط albab@mominoun.com
5. يرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner) وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث


ALBAB
QUARTERLY CULTURAL